1244m

<36622516670011

<36622516670011

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. Christian Wilhelm Niedner,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

Neunzehnter Band.

Neue Folge. Dreizehnter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1849.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. Christian Wilhelm Niedner,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig.

Jahrgang 1849.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1849.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Inhalt des Jahrganges 1849.

Erſtes Heft.

Seite

I. Des Flacius Erbſünde-Streit. Hiſtoriſch-literariſch dargeſtellt von Eduard Schmid, Pfarrer zu Pfiffelbach bei Apolda in Sachſen-Weimar, ord. Mitglied der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig 3

II. Friedrich's des Großen Religion und Toleranz. Aus ſeinen Werken dargeſtellt von Dr. J. C. G. Johannſen, Hauptpaſtor an der deutſchen St. Petri-Kirche zu Kopenhagen 79

III. Das Religionsgeſpräch zu Maulbronn 1564, actenmäßig dargeſtellt und kritiſch beleuchtet von Dr. ph. Karl Klunzinger in Stuttgart 166

Zweites Heft.

IV. Theologiſcher Briefwechſel zwiſchen Landgraf Philipp von Heſſen und Herzog Georg von Sachſen aus den Jahren 1525 bis 1527. Mitgetheilt von Lic. theol. J. K. Seidemann, Pfarrer zu Eſchdorf bei Dresden 175

V. Des Flacius Erbſünde-Streit. Hiſtoriſch-literariſch dargeſtellt von Eduard Schmid, Pfarrer zu Pfiffelbach bei Apolda in Sachſen-Weimar, ord. Mitglied der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig. (Fortſetzung und Schluß aus dem 1. Heft des Jahrgangs 1849.) 218

VI. Die Entſtehung und erſte Entwicklung der Presbyterialverfaſſung in der reformirten Kirche Frankreichs in den Jahren 1559—1565. Von Dr. Auguſt Ebrard, ordentl. Profeſſor der Theologie zu Erlangen 280

VII. Die drei jüdiſchen Secten: Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer. Dargeſtellt von Dr. ph. Bilfinger, Pfarrer zu Roraker in Württemberg 317

Nachtrag zu dem von Seidemann mitgetheilten „theologiſchen Briefwechſel", S. 192. Anm. 9 334

Drittes Heft.

Seite

VIII. De subsistentiâ τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem Judaeum et Joannem Apostolum tributâ. Quaestio proposita ab *editore* huius dissertationum collectionis 337

IX. Georg Wizel und die kirchliche Union. Von Dr. ph. F. A. Holzhauſen, Licentiat der Theologie an der Univerſität Göttingen... 382

X. Urkundliche Beiträge zur Geſchichte der Reformation in Trier im Jahre 1559. Von Dr. ph. Heinrich Heppe, Licentiat der Theologie, in Kaſſel 416

XI. Zur Reformationsgeſchichte von Ulm. Wie die Ulmer auf dem Reichstag zu Speyer ſich verantworten ſollen. Aus archivaliſchen Quellen, von Dr. th. Melchior Kirchhofer, Kirchenrath und Pfarrer zu Stein am Rhein 445

XII. Des Johannes Muſculus, Pfarrers in der Lebuſer Vorſtadt zu Frankfurt a. d. Oder, Landesverweiſung. Von Dr. th. Chr. Wilh. Spieker, Prof. u. Superintendent in Frankfurt a. d. O. 468

Viertes Heft.

XIII. Das Alter des Jehovah-Namens. Ein hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch von Dr. Auguſt Ebrard, ordentl. Profeſſor der Theologie in Erlangen 497

XIV. Anaxagoras und die alten Iſraeliten. Von Auguſt Gladiſch, Profeſſor in Poſen..... 516

XV. Ob Fleiſch oder Leib das Auferſtehende ſei. Ein Beitrag zur chriſtlichen Dogmengeſchichte. Von Dr. ph. Ferdinand Friedrich Byro, Profeſſor der Theologie und Prediger in Bern..... 639

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1849. I. Heft.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

I.

Des Flacius Erbsünde-Streit.

Historisch-literarisch dargestellt

von

Eduard Schmid,

Pfarrer zu Pfiffelbach bei Apolda in Sachsen-Weimar, ord. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Erste Abtheilung: bis zum weimarischen Convent 1571.

I. Einleitende Worte.

Des Flacius Erbsünde-Streit hing zusammen mit der Ansicht vom freien Willen, ging auch aus dem synergistischen Streite hervor und war gewiß eine der traurigsten Streitigkeiten, die auf dem Gebiete der Theologie je geführt worden sind. Es handelte sich nämlich bei diesem Erbsünde-Streit um die Frage, ob die Erbsünde Substanz oder Accidens sei? Es möchte Wunder nehmen, wie ich dazu gekommen, gerade diesen Streit zum Gegenstande einer Bearbeitung zu wählen, da schon an sich das Dogma von der Erbsünde nicht anziehend, ja problematischer Natur ist. Zwar will ich das Dogma selbst ganz auf sich beruhen lassen. Es will mir aber doch bedünken, daß es auf keinem festen Grunde ruhe, wenn diese Lehre auch mit der christlichen Heilsordnung der Dogmatik im genauen Zusammenhange steht. Nach meinem schlichten Menschenverstande ist die Erzählung von dem Sündenfalle der ersten Menschen ein Versuch, darzulegen, wie die Sünde nicht von Gott komme und doch in die Welt gekommen sei. Und prüft man die Stellen der heil. Schrift, auf denen dieses Dogma fußen soll, mit unbefangenem Sinne, so findet man auch nicht eine Spur von diesem Lehrsatze; im Gegentheil sagt das A. T. deutlich: Gott ahndet die Vergehungen der Väter an den Söhnen, die ihn hassen, bis in's dritte und vierte Glied (Exod. 20, 5), und der Sohn soll nicht tragen die Uebelthat des Vaters (Ezech. 18, 20). Ueberhaupt ist die Lehre von der Erbsünde dem Geiste des Judenthums völlig

fremd, wie aus Formstecher's Werke [1]) deutlich hervorgeht. — Ebensowenig weiß der göttliche Geist der reinen Christuslehre etwas von dieser Lehre. Jesus erwähnt die Erbsünde nicht mit einer Sylbe; im Gegentheil preist er Die glücklich, welche reines Herzens sind, weist hin auf der Kinder reine, unschuldige Seele und ermahnt die Erwachsenen, so wie sie zu werden. Wie unterscheidet er den Geist, der da willig, vom Fleische, das schwach ist, und mahnt auf der Hut zu sein, daß das Fleisch den Geist nicht beherrsche! Wie weiset Jacobus die Entstehung der Sünde rein menschlich nach, wenn er sagt: Niemand werde von Gott versucht; wer aber versucht werde, der werde von seiner eignen Lust gereizet und gelocket! Und selbst Paulus, der gern Beziehungen nimmt und in Bildern spricht, weiß nichts von der Erbsünde; ihm ist Adam der Typus der Sünde und Christus der Typus der Gerechtigkeit; ihm ist die Lehre von der Erbsünde in dieser Auffassung völlig fremd, wie F. Chr. Baur in Tübingen in seiner Schrift „der Apostel Paulus" gründlich nachgewiesen hat.

Flacius, welcher in der theologischen Welt eine Stimme und großes Ansehn durch seine Streitigkeiten erlangt hatte und als tapfrer Vorkämpfer betrachtet wurde, stand in dem Wahne, daß er auch in diesem Streite nicht irren könnte. Zwar versicherte er mehrmals, daß er zu diesem Streite gekommen sei, er wisse nicht wie. Aber stolz auf seine theologischen Streitigkeiten, bei denen er meistens siegreich gekämpft und vielen Ruhm eingeerntet hatte, blieb er auch in diesem Streite unerschütterlich auf seiner einmal ausgesprochenen Meinung stehn. Er verband mit dem Worte Accidens den Begriff des Unbedeutenden und Geringfügigen und fürchtete, daß die Erbsünde, nur als Accidens betrachtet, als zu gering und unbedeutend erscheinen würde, wodurch dann das Verdienst Christi eine Verringerung erlitte. Folglich musste die Erbsünde als Substanz gelten, um sie recht groß und bedeutend darzustellen. Da er aber durch diese Behauptung auf einen schlüpfrigen Boden gerieth, musste er sich mehrmals drehen und wenden, um durchzukommen. Da die Philosophie und Physik gegen diese Behauptung gewaltige Einwendungen machte, wollte er den Menschen nicht physisch, sondern theologisch betrachtet wissen, nicht, wie man ihn aus seiner Natur, sondern wie man ihn aus Gottes Wort erkenne. Da er auch damit nicht durchkam, nannte er die Erbsünde die verderbte Natur des Menschen, das Herz, und bildete eine neue Theorie von dem Ebenbilde Gottes, das er

[1]) Dr. Sam. Formstecher (Prediger an der Synagoge zu Offenbach): die Religion des Geistes. Eine wissensch. Darstellung des Judenthums, nach seinem Charakter, Entwicklungsgange u. Berufe in der Menschheit. Frankfurt a. M. 1841.

Erbgerechtigkeit nannte; diese sei durch den Sündenfall verloren gegangen; an deren Stelle sei die Erbsünde getreten; das Ebenbild Gottes sei in die Larve des Teufels verwandelt worden. — Aber auch vor Folgerungen, die man aus seiner Behauptung zog, wusste er sich kaum zu retten. Er behaupte, warf man ihm vor, die Erbsünde sei von Gott und dem Teufel; der Teufel sei ein Schöpfer der Seelen; schwangere Weiber tragen leibhaftige Teufel; das Werk Gottes im Menschen könne und dürfe vom Werke des Teufels nicht unterschieden werden; der gefallene und nicht wiedergeborne Mensch sei ein Geschöpf des Satans; die Erbsünde sei etwas Geistiges, begabt mit Vernunft und mit Ueberlegung handelnd; Christus habe eine andre Natur als die unsre gehabt, u. s. f.

Ebenso gingen auf der andern Seite die Gegner zu weit, wenn sie die Erbsünde als Accidens betrachtet wissen wollten und verlangten, daß Flacius und seine Anhänger dies anerkennen sollten. Denn so gewiß die Erbsünde die Natur des Menschen nicht ist, ebenso gewiß kann man sich die Neigung zur Sünde von der Natur des Menschen nicht getrennt denken. Ein Zeitgenosse sagt im mildern Sinne: wir Alle fühlen in uns das von unsern Vätern überkommene Erbtheil der Sinnlichkeit und Verführbarkeit. Der Streit würde bald aufgehört haben, wenn die Gegner nicht auf Annahme des Accidens gedrungen hätten.

Beide Parteien stimmten darin überein, daß die Erbsünde nicht von Gott komme. Wie ist sie aber in die Welt gekommen? Antwort: durch den Teufel. Aber annehmen, daß Gott dem Teufel Macht gegeben habe, die Natur des Menschen, die aus Gottes Schöpferhänden fehlerfrei hervorgegangen ist, so zu verändern, daß die Erbsünde daraus entstanden sei, grenzt an Aberwitz. — Beide Parteien quälten sich ab, den Unterschied zwischen Sünde und Erbsünde festzustellen; pressten die Stellen der heil. Schrift mit Gewalt, um sie nach ihrer Ansicht zu deuten; häuften Definitionen auf Definitionen, bildeten Syllogismen auf Syllogismen, zogen Aussprüche von Augustin und Luther herbei und legten sie ein jeder Theil nach seinem Sinne aus, und kamen doch nicht zum Ziel. Es war ein Streit ohne Sinn und Zweck.

Man muß sich wundern: zur Zeit der Reformation, welch' ein Aufschwung der Geister; und bald darauf, wie hielt man so steif und fest an dem Buchstaben, wie war der Geist urplötzlich in Fesseln geschlagen! Wie Viele, die an diesem Streite Theil nahmen, haben zu den Füßen der Reformatoren gesessen, sogar ihren Umgang genossen, und wie war jetzt deren Geist von ihnen gewichen!

Eine Unzahl von Streitschriften sind in dieser Streitigkeit gewechselt worden; von vielen derselben kann man aber mit Göthe im Faust sagen, wenn man sie durchblättert hat: „von all' dem Zeug wird mir's so

dumm, als ging' mir ein Mühlrad im Kopfe herum!" Je mehr ich mich aber mit diesem Streite beschäftigte und in den Sinn desselben eindrang, um so unhaltbarer erschien mir das Dogma von der Erbsünde. — Ein Irrthum erzeugt den andern!

Im Jahre 1840 bearbeitete ich, zu einem bestimmten Zweck und durch die Zeiterscheinungen veranlasst, den synergistischen Streit, aus welchem der Erbsündenstreit hervorgegangen ist [2]). Später kam ich in den Besitz von ungefähr hundert Schriftchen, diese beiden Streitigkeiten betreffend, aus Griesbach's Bibliothek, der sie mit vieler Mühe gesammelt hatte. Dieselben Rücksichten und Erscheinungen bestimmten mich, auch den Erbsünde-Streit in historischer und literarischer Hinsicht zu bearbeiten. Warf doch noch vor kurzer Zeit eine Stimme in der „evang. Kirchenzeitung" (1845, Nr. 90) dem Uhlich vor: daß es abenteuerlich, ja blasphemisch sei, zu behaupten, die verschiedenen Triebe und Kräfte des Menschen seien so von Gott ausgerüstet, daß sie sich für sich allein wollten geltend machen; denn dadurch mache er Gott zum Urheber der Sünde! — Wie reichhaltig nun auch meine Sammlung war und wie seltene Schriftchen sie auch enthielt, so fehlten mir doch noch sehr viele, die in jener Zeit erschienen sind. Dieselben suchte ich und fand sie größtentheils in den öffentlichen Bibliotheken zu Jena, Weimar, Gotha und Dresden. Die Titel einiger, welche nicht aufzufinden waren, habe ich mit O bezeichnet; denen, die ich selbst besitze, habe ich ein † vorgesetzt. Jeder Beitrag zu meiner Sammlung würde mir willkommen sein. Die öffentlichen Bibliotheken habe ich in der oben genannten Reihenfolge benutzt; die aus ihnen geliehenen Schriftchen sind am Ende der Titel mit den Anfangsbuchstaben der Bibliotheken bezeichnet.

Da der Erbsünde-Streit mit dem synergistischen im genauen Zusammenhange steht, und Vieles in jenem ohne Wiederholung aus diesem nicht verstanden werden kann: so habe ich, auch nach dem Wunsche des Herrn Herausgebers dieser Zeitschrift, den synergistischen Streit, jedoch überarbeitet, als einleitend vorausgeschickt. Ein äusserer Unterschied beider Streite besteht aber darin, daß bei dem synergistischen die weltliche Macht sich einmischte, der Erbsünde-Streit hingegen mehr ein Federkrieg war. Flacius, welcher sich sonst durch seinen kirchlichen Eifer auszeichnete, durch diesen Streit aber der Kirche mehr schadete als nützte, verdient wol eine besondre Monographie. Möge diese Mittheilung ein

---

[2]) Die synergistischen Streitigkeiten in Thüringen. Ein Bruchstück aus der Kirchen- und Dogmengeschichte Thüringens. Von E. S., Pf. zu Jenapriesnitz; abgedruckt in J. Fr. Röhr's Magazin für chr. Pr. (Neust. a. O. 1840) 13. Bd. 2. Hft. S. 49—67.

Beitrag zu ſeiner literariſchen Thätigkeit und eine Vorarbeit zu einer Biographie deſſelben werden! *)

II. Literatur.

Bevor ich zur Darſtellung des Streits ſelbſt an der Hand der deshalb gewechſelten Streitſchriften übergehe, ſcheint es nothwendig, zuvor diejenigen Schriften und zwar mit Einſchluß auch der den ſynergiſtiſchen Streit betreffenden anzugeben, welche mehr das Geſchichtliche des Streits oder Sammlungen von Streitſchriften enthalten, auf die in der Darſtellung ſelbſt öfters Bezug genommen werden muß. Die Streitſchriften, welche während des Streits erſchienen ſind und deren ich gegen 200 angeführt habe, kommen in der Darſtellung des Streits ſelber vor, und ſehr wenige werden es ſein, die mir noch fehlen. — Die Geſchichtsquellen, wozu auch noch einige Monographieen und Disputationen gehören, zerfallen in gleichzeitige und ſpätere, und ſind folgende.

a. Gleichzeitige Geſchichtsquellen.

1. Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Mtthi. Flacium Illyr. et Victor. Strigelium publice Vinariae — 1560 initio mens. Aug. habita. Accesserunt alia quaedam scripta, quorum alia antea edita fuere, alia nunc primum in lucem prodeunt. Ed. Simon *Musaeus*, Sup. Bremens. s. l. 1562. 4. 57½ Bog. (Jen. Bibl.). ed. 2. s. l. 1563. 4. 54½ Bog. (Weimar. Bibl.).

Dieſes Colloquium, gewöhnlich Disputatio Vinariensis genannt, war die Veranlaſſung des Erbſünde-Streits. Der Fürſt, Johann Friedrich von Sachſen, wollte ſie veröffentlichen, unterließ es aber und ſah es wol auch nicht gern, daß ſie gedruckt werde. Als Simon Muſäus von Jena nach Bremen gegangen war, unternahm er es, auf Zureden des Flacius, dieſes Colloquium herauszugeben [3]). Dieſe erſte Ausgabe wurde nach einer Aufzeichnung von Wigand beſorgt, wie Flacius ſelbſt ſagt [4]): „Wigand hat die Disputation ſelbſt (nach)geſchrieben, der

*) Leider iſt es mir nicht gelungen, die Zerſtreuung der beinah vollſtändigen Sammlung von Flaciana, in Förſtemann's Nachlaß, durch eigne Erwerbung des Ganzen zu verhindern. Der Herausgeber.

[3]) Muſäus ſagt in ſeiner repetitio orthodoxae sententiae de peccato originali (Jen. 1573) Djj: Ego vero usque adeo defixus fui in admirationem ejus (Flacii) zeli pro veritate adversus corruptelas, ut minus ei adversatus sim. Imo pro meâ credulâ simplicitate mihi ab eo persuaderi passus sum, ut disputationem Vinariensem praesenti paradoxo contaminatam meo nomine in publicum edi permiserim: cum id a me flagitarit.

[4]) Vorrede zur: großen Antw. auff allerley Sophiſtereyen (Veſel 1572).

auch hernach zu Hof viel Tage ſampt andern Notarien conferiren und ein recht glaubwürdig oder authenticum Exemplar zu machen als ein chriſtliche und nützliche Disputation geholfen hat. Die gedruckte Disputation iſt aber aus ſeiner Hand zum Druck verfertigt, welches er auch gern geſehn und dazu geholfen hat." Daſſelbe ſagt Schlüſſelburg in ſeiner Grabrede über Wigand von dieſer Disputation [5]). — Die zweite Ausgabe vom Jahre 1563 iſt ein richtiger Nachdruck, der in Eisleben veranſtaltet worden. Scheinbar iſt dieſelbe ſtärker als die erſte Ausgabe; denn dieſe hat 396 Seiten, der Nachdruck aber 416 Seiten. Nach genauer Vergleichung jedoch iſt der Nachdruck nur weitläufiger gedruckt, ja von Seite 328 an ſind mehrere Seitenzahlen überſprungen, ſodaß ſogleich Seite 337 folgt. Endlich iſt der Index des Nachdrucks, der nach einem andern Geſichtspuncte gefertigt iſt, nur einen Bogen ſtark, während der Index der erſten Ausgabe ſechs Bogen umfaſſt, ſodaß dieſe Ausgabe drei Bogen ſtärker iſt. Später wurde, z. B. von Irenäus [6]), den Predigern zu Eisleben und Mansfeld vorgeworfen, daß ihnen „dieſe Disputation ſo wohlgefallen, daß ſie dieſelbe nachzudrücken willig und gern geſtattet, ja verordnet" hätten. Dagegen erwidert Mencelius [7]): „Daß Strigelii Disputatio zu Eisleben nachgedruckt iſt, iſt nicht der Meinung geſchehen, daß man das manichäiſche Paradoxon „peccatum est substantia" in die Kirche einführen wolle ꝛc. Ob ich ſchon die weimarſche Disputation zu drucken nicht verhindert habe, ſo iſt es doch eine freche Lüge, daß ich die Propoſition „peccatum est substantia" jemals mir habe gefallen laſſen." Spangenberg ſagt in ſeiner Historia (1574 M m iii) ausdrücklich, „daß ihnen die Weimarſche Disputation nicht allein gefallen, ſondern dieſelbe auch wiederumb drucken laſſen"; und im Jahre 1577 (kleine Antw. E 4 b) ſagt er noch beſtimmter, „daß den Eislebern dieſe Disputation ſo wohl gefallen, daß ſie die zu Eisleben in der Graueſchafft Manßfeldt vmbdrucken ließen, und mußte M. Pretorius einen Index drüber machen." Dieſen Nachdruck haben die öffentlichen von mir benutzten Bibliotheken; nur die jenaer beſitzt die erſte Ausgabe zweimal.

Die dieſen beiden Ausgaben beigegebenen zehn Beilagen enthalten Disputationen, kleine Aufſätze und Briefe von Flacius und Muſäus an den Fürſten und deſſen Räthe gerichtet, ſowie ein Gutachten der Theologen-Facultät zu Roſtock in dieſer Streitfrage. — Strigelius beſchwert ſich aber über dieſe Ausgabe als eine verſtümmelte [8]). Sie war zu

[5]) *Schlüsselburg.* orat. funebr. de obitu Wigandi (Fcof. 1591).

[6]) Ernſte Erinnerung an Mencelius (1574). B b.

[7]) Vom Lügengeiſte Spangenbergs (1574). D 3.

[8]) Hier. *Merz:* diss. de Strigelio 19. J. C. Th. *Otto:* de Vict. Strigelio 53.

Gunsten des Flacius veranstaltet worden. — Noch wird bei Salig (Hist. der A. C.) eine Ausgabe „Acta colloquii Vinar." mehrmals erwähnt, die noch andre Beilagen als jene Ausgabe enthalten soll; auch Planck[9]) und Otto[10]) führen diese vermeintliche dritte Ausgabe mehrmals an; vermuthlich ist es aber ein Band zusammengebundener Schriften über diese Disputation in der wolfenbütteler Bibliothek. — Mit dieser Disputation sind zwei andre Disputationen von Flacius nicht zu verwechseln, die beinahe denselben Titel führen, aber früher herausgekommen sind und in der Einleitung (synergistischer Streit) näher angegeben werden sollen.

2. De peccato originis scripta quaedam contra Manichaeorum delirium, quod peccatum originis sit substantia: Wigandi. Heshusii. Morlini. Kemnicii. Jen. 1571 (init. anni). 8. 15 Bog. (Jen. Bibl.)[11]). — Diese Sammelschrift enthält zehn Schriften, Dissertationen und Briefe, von den auf dem Titel genannten Verfassern, meistens früher einzeln herausgegeben, von mir als Collectio scriptor. de pecc. orig. bezeichnet.

3. Cyriacus Spangenberg: Historia. Warhafftige Erzelung aller Geschichten, wie, wenn vnd warüber sich die Trennung vnter den Predigern in der Graueschafft Mansfelt zugetragen. Auch Widerlegung des Eislebischen Buchs: Grund der Lere vnd andrer Schrifften. Mansfelt. 1573. 4. 47½ Bog. (Weim. Bibl.)[12]). — Dieser „historische Bericht von der Spaltung unter den Predigern in der Grafschaft Mansfelt vber den Artickel von der Erbsünde", wie der Verfasser diese Historia zu Anfang auch nennt, ist während des Streits geschrieben und geht bis zum Julius 1573. Die erste Hälfte theilt mit, was in diesem Streite mit den Eislebern verhandelt worden ist; die zweite Hälfte (von Col. Q 1 an) beschäftigt sich mit Widerlegung der Schrift von Mencelius „Grund der Lere" und andrer Schriften. Seine Zeitgenossen (z. B. Conr. Porta) nennen sie eine Lügen-Historie (historia mendax); und allerdings mag er sich, wie es wol auch in der Natur der Sache liegt, zuweilen von seinem Eifer haben hinreissen lassen, den Streit zu seinem und des Flacius Vortheil darzustellen. Mencelius beschuldigt ihn, daß er in dieser Historia vertraute Briefe, freundschaftliche Gespräche und brüderliche Verhandlungen mit erbittertem Herzen, verstümmelt und verkehrt arglistiger Weise mitgetheilt habe. Wie Wigand

[9]) Gesch. des prot. Lehrbegr. 4. 630 u. a. a. Stellen.

[10]) de Strigelio 54. 55.

[11]) *Wig.* de Man. 382. Auszug 65 – 80. Flacius nennt diese Sammlung: Adiaph. farrago variarum scripturarum et disputationum. Cf. Demonstr. (1571) B 2.

[12]) *Wig.* de Man. 379.

sagt [13]), war Spangenberg diesem theologischen Streite nicht gewachsen [14]), wiewol er ein beliebter Volksredner war und sich durch geschichtliche Werke bekannt gemacht hat, die seiner Zeit nicht ohne Werth waren und noch jetzt gesucht werden [15]).

4. *Joh. Wigand:* de Manichaeismo renovato. Lips. et Jen. 1587. 4. 640 S. (86 Bog.) (Jen. Bibl.).

Dieses Buch, zwar auch eine Parteischrift, ist eine reiche Fundgrube von Nachweisungen, die über den Erbsünde-Streit nähern Aufschluß geben. Die erste Hälfte enthält Auszüge von Schriften, die gegen des Flacius Behauptung von der Erbsünde erschienen sind. Die zweite Hälfte von S. 361 an enthält geschichtliche Mittheilungen über diesen Streit, namentlich die in Mansfeld und Lindau stattgefundenen Colloquia. Wigand war wol Willens, die magdeburgschen Centurien fortzusetzen. Dazu hatte er große Vorbereitungen getroffen und bedeutende Sammlungen gemacht. Aus unbekannten Gründen unterblieb die Fortsetzung dieses kirchenhistorischen Werkes. Aber eine Frucht seines Sammlerfleisses war dieses Buch über den Erbsünde-Streit. Den übrigen zusammengebrachten Stoff hat er einzeln herausgegeben, und so sind von ihm über fast alle theologische Streitigkeiten nach der Reformation Monographieen erschienen [16]).

---

[13]) de Man. ren. 363.

[14]) multum loquentiae, sapientiae parum, sagt von ihm *Emmerling:* de statu eccl. Mansfeld. 89.

[15]) Die wichtigsten sind: Ursache u. Handlung des sächs. Krieges bey dem Welphesholze. Wittenb. 1555. 8. (*Vogt:* cat. libr. rar. 638). — Hist. vom Leben, Lere u. Tode Hi. Savonarola 1498 zu Florenz verbrand. Wittenb. 1557. 8. — Mannsfeldsche Chronik. 1. Th. Eisleb. 1572. Fol. (bis 1571). — Dieselbe unter neuem Titel: Sächs. Chronik. Fkf. a. M. 1585. Fol. — Hist. von Ankunft, Stiftung u. andern Sachen des Klosters Mansfeld. Eisleb. 1575. 8. — Querfurtsche Chroniken. 4 Bücher. 1590. 4. — Adelsspiegel. Mit Holzschnitt. 2 Bde. Schmalkald. 1591. 94. Fol. (*Vogt:* cat. libr. rar. 637). — Hennebergsche Chronika. Strasb. 1599. Fol. — n. A. mit Vorr. v. Eck. Meining. 1755. — Chronikon der Grafen zu Holstein, Schaumburg, Sternberg u. Zehmen (von seinem Vetter herausgegeben). Stadthagen 1614. Fol. — Wäre Spangenberg seinen geschichtlichen Forschungen treu geblieben, so hätte er jeden Falls besser gethan, als sich in diesen theologischen Streit einzulassen, der ihm nur Unruhe und Verbannung, der Grafschaft Mansfeld aber große Zerrüttung gebracht hat. Nach einigen Angaben ist er geboren zu Herden im Fürstenthum Kalenberg, nach andern zu Schauenburg oder zu Nordhausen den 17. Jun. 1528; gestorben zu Strasburg den 10. Febr. 1604.

[16]) Die wichtigsten sind: de neutralibus et mediis. Frcof. 1560. 8. — de Antinomiâ veteri et novâ. Jen. 1571. 8. — de Seruetianismo s. de antitrinitariis. Regiomont. 1575. 8. — de Anabaptismo. Lips. 1582. 4. —

Wigand war im Jahre 1523 zu Mansfeld geboren, keine Nachricht gibt aber seinen Geburtstag an [17]). Als Bischof von Pomesanien, wozu später das Bischofthum Samland in Preussen geschlagen wurde, hatte er sein Buch über den Erbsünde-Streit (unterzeichnet Liebemut in Prussia d. 3. Apr. 1575) ausgearbeitet, im Jahre 1579 es vollendet [18]); aber erst im Jahre seines Todes (starb den 21. Oct. 1587), nachdem er kurz zuvor seines Amtes entsetzt worden war, ist es erschienen. Nach seinem Tode kam die Bibliothek zu Wolfenbüttel in Besitz seiner Bücher und Handschriften. Die Letztern sollen gegen hundert Bände, gebunden und ungebunden, betragen. In denselben befinden sich auch die Schreiben, welche zwischen dem Hof zu Weimar und den Theologen zu Jena gewechselt worden sind. Da Wigand zweimal, in den Jahren 1560 und 1568, nach Jena berufen und bald wieder entfernt worden war, so ist glaublich, daß dieselben in seinem Besitze geblieben sind. Unter diesen Papieren befinden sich auch viele Briefe von Melanchthon und Schriften von Flacius Hand. Ch. A. Salig, Conrector zu Wolfenbüttel, hat bei Ausarbeitung seiner Historie der augsburgischen Confession [19]) diese Handschriften gut benutzt, und vermuthlich liefern sie noch jetzt eine reiche Ausbeute zur Erläuterung dieser Streitigkeiten.

5. Gasp. Heldelin: eine christl. Predigt über die Leiche Matthi. Flacius Ill. Item, Summarischer Bericht der Handlung vnd Streitsachen Matth. Flac., von ihm selbst verzeichnet. o. O. 1575. 4. (Weim. Bibl.). — Heldelin, auch Hendelin, aus Lindau, von Wigand homo furiosus genannt; ein treuer Anhänger des Flacius und damals Pfarrer zu Kronenberg, hat diese Predigt nicht beim Begräbniß des Flacius gehalten, sondern sie nur ihm zum Andenken drucken lassen. Der angehängte Bericht ist von Flacius im Jahre 1568 selbst verfasst worden, als er sich auf Veranlassung der Theologen zu Strasburg wegen der umlaufenden Gerüchte vertheidigen musste. Er ist nochmals von Schlüsselburg (lateinisch) und Twesten (deutsch) mitgetheilt worden.

6. *Conrad Schlüsselburg:* oratio funebris de vitâ et obitu Joa. Wi-

---

de Osiandrismo. Jen. 1583. ed. 2. 1586. — de Sacramentarismo. Lips. 1584. 4. — de Stancarismo. Lips. 1585. 4. — de Schwenkfeldianismo. Lips. 1583. 4. — de Ubiquitate. Regiom. 1588. 4. Tub. 1589. Jen. 1593. 8.

[17]) *Schlüsselb.* orat. fun. de obitu Wigandi (1591). — Adrian *Beier:* syllab. Rectorum et Professor. Jen. (1659) 458. — Gfr. *Olearius:* scrinium antiquarium (Jen. 1698) 255. — Casp. *Zeumer:* vitae Professor. Jen. (1709) 43. — Albin v. Wette: ev. Jena (1756) 84.

[18]) de Man. ren. 383.

[19]) 3, 286. 287. 483. 860. 875.

gandi, episcopi Pomesaniensis. Fcof. a. M. 1591. 4. (Jen. Bibl.). — Schlüſſelburg war Wigand's Schwager und theilt, auſſer einer genauen Nachricht der Lebensumſtände dieſes in dem Streite ſehr betheiligten Mannes, auch ein umfaſſendes Verzeichniß ſeiner vielen Schriften mit.

7. *Conr. Schlüsselburg:* catalogus haereticorum. 13 Bücher in 8 Theilen. Fcof. a. M. 1597 sq. 8. (Jen. u. Weim. Bibl.). — Das fünfte Buch (im 2. Bde.) enthält mancherlei Nachrichten: de Synergistis, und das dreizehnte Buch (im 8. Bde.) dergleichen: de Manichaeistis. Am Ende des achten Bandes S. 802—857 folgt: Narratio actionum et certaminum Matth. Flacii Ill. bona fide conscripta a Flacio ipso — als Anhang, ſchon in Heldelin's Predigt über Flacius Leiche und in Tweſten's Vorleſung über Flacius (Berl. 1844) S. 64—143 mitgetheilt.

b. Spätere Geſchichtsquellen.

1. Jo. Ern. *Gerhard*, resp. Chph. H. *Löber*: de Flacianismo. Exercit. acad. I. Jen. 1658. 4. 1 Bog. (Jen. Bibl.). — 2. [0] *Ejusd.* de Strigelianismo. Exercit. acad. II. Jen. 1658. 4. — Beide Diſſertationen ſind in memoriam Jubilaei acad. Jen. d. 2. Febr. 1658 celebrati praeside Gerhardo erſchienen, auch enthalten in deſſen fasicul. disput. theol. Jen. 1658. 4. und geben nur einen ganz kurzen Abriß von dieſen Streitigkeiten.

3. Henr. *Altus*, praes. Gerh. *Titius*: de errore Flacii circa peccatum originis. Disp. theol. d. 21. Sept. 1661 publice ventiland. exponit. Helmst. 1661. 4. 4 Bog. (Jen. Bibl.) — In 46 Theſen wird des Flacius Irrlehre von der Erbſünde nachgewieſen.

4. J. G. Leuckfeld: historia Spangenbergensis od. hiſt. Nachr. von dem Leben, Lehre u. Schriften Cyr. Spangenb. Mit deſſ. Bildn. Quedlinb. u. Aſchersleb. 1712. 4. 119 S. (Weim. Bibl.). — 5. Deſſ. historia Heshusiana od. hiſt. Nachr. von dem Leben, Bedienung u. Schrifften Tilemann Heshuſius. Mit deſſ. Bildn. Ebendaſ. 1716. 4. 252 S. (Weim. Bibl.). — Beide Schriften enthalten mancherlei Nachrichten über dieſe beiden bei dem Erbſünde-Streit ſehr betheiligten Männer, aber in veralteter Form.

6. J. Balth. Ritter: Matth. Flacius Ill. Leben u. Tod. Mit Flacius Bildn. 2. A. Frankf. u. Leipz. 1725. 8. 398 S. — Der Verfaſſer, evangeliſcher Prediger zu Frankfurt a. M., liefert mancherlei Stoff zu einer Monographie über Flacius, der wol eine neue Bearbeitung ſeines Wirkens verdiente. Zwar erſcheint er im Erbſünde-Streit in keinem beſondern Lichte; es iſt überhaupt ſchwer, ein genügendes Urtheil über ihn zu fällen. Indeſſen ſagt Baumgarten-Cruſius (Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſch. I, 597) von ihm: „er habe unleugbar vor den meiſten

ſeiner Zeitgenoſſen exegetiſches Verdienſt; als Exeget ſtehe blos Strigelius und Camerarius neben ihm; als Hiſtoriker werde er nur von Chemnitius übertroffen; jeden Falls ſei er ein Mann von redlichem Eifer für die kirchliche Sache und ein merkwürdiger Mann."

7. *Hi. Merz*, resp. *Chr. Eb. Weismann*: histor. vitae et controversiar. Vict. Strigelii. Tub. 1732. 4. 70 S. (Weim. Bibl.). — Eine akademiſche Diſſertation mit vielen literariſchen Nachweiſungen.

8. † *E. A. H. Heimburg*: de Matth. Flac. Ill. Professore olim Jen. fortissimo atq. acerrimo theologiae lutheranae propugnatore. Jen. 1842. 8. 36 S. — Der Verfaſſer, eines Pfarrers Sohn aus Stelzendorf bei Weida, Privatdocent und Vorſteher eines Knaben-Inſtituts zu Jena, wo er am 11. März 1844 ſehr jung ſtarb, hat dieſe Gelegenheits-Rede, 1839 zu Jena gehalten, ſpäter mit mancherlei Nachweiſungen verſehen herausgegeben. Sein Urtheil über Flacius fällt im Allgemeinen günſtig aus.

9. † *J. Car. Th. Otto*: de Vict. Strigelio, liberioris mentis in ecclesiâ lutherià vindice. Jen. 1843. 8. 96 S. — Ebenfalls urſprünglich eine Gelegenheits-Rede, 1843 zu Jena gehalten, iſt dann vom Verfaſſer, jetzt auſſerord. Profeſſor der Theologie daſelbſt, mit vielen literariſchen Nachweiſungen veröffentlicht worden.

10. Aug. Tweſten: Matthi. Flacius Ill. Eine Vorleſung. Mit autobiograph. Beilagen u. einer Abh. üb. Melanchthon's Verhalten zum Interim von Herm. Roſſel (†). Berlin 1844. 8. VI u. 143 S. — Der Zweck dieſer Vorleſung iſt, Flacius in einem günſtigern Lichte, als gewöhnlich geſchehen iſt, darzuſtellen. Die Beilagen enthalten 1. des Flacius Vertheidigungsſchrift an die Schule zu Wittenberg, Magdeb. 1549; 2. den oben erwähnten Bericht, auf Veranlaſſung der Theologen zu Strasburg im Jahre 1568 abgefaſſt.

III. Der ſynergiſtiſche Streit, als Einleitung.

Schon im Jahre 1516 trat Luther mit der Behauptung Auguſtin's hervor, „daß der freie Wille des Menſchen keine Kraft habe, als Böſes zu thun, und je mehr er nach natürlicher Weiſe Gutes thun wolle, je mehr werde Böſes daraus." Velcurio, eigentlich Barthol. Bernhardi von Feldkirch in Schwaben, ſpäter der erſte verheirathete evangeliſche Prediger, ſammelte Das, was Luther in dieſer Hinſicht in ſeinen Vorleſungen geäuſſert hatte; und Luther gab dieſe geſammelten Sätze „von den Kräften und Willen des Menſchen ohne die Gnade, wider die

Lehre des Papſts und der Sophiſten", im Jahre 1516 [20]) heraus, die unter ſeinem Vorſitze Velcurio pro loco vertheidigte. Karlſtadt ſtimmte Luther'n bei. In der bekannten Disputation zu Leipzig [21]) behauptete Karlſtadt, daß ein gutes Werk allein aus göttlicher Gnade komme; dagegen Eck aus Ingolſtadt, daß der freie Wille des Menſchen auch Etwas von dem Seinigen mit beitrage [22]).

Mehr von auſſen veranlaſſt als aus innerem Triebe, ſchrieb Erasmus ſeine Diatribe de libero arbitrio (Basil. 1524. 4. Colon. 1524); wobei Derſelbe, wie er ſpäter geäuſſert haben ſoll [23]), die Freiheit ſeines Willens verloren habe, während er über den freien Willen geſchrieben. Dagegen erſchien von Luther, zwar befangen im auguſtiniſchen Syſtem, aber in freundlicher Gegenrede: de servo arbitrio (Wittenb. 1525. mens. Dec. 8), in welcher Schrift er dem freien Willen nicht viel Freiheit ließ. Melanchthon machte in den ſpätern Ausgaben ſeiner loci comm. rer. theol., beſonders ſeit dem Jahre 1535, eine mildere Anſicht vom freien Willen geltend. In dem leipziger Interim, publicirt den 22. Dec. 1548, wird ausdrücklich geſagt: der Menſch verhalte ſich in der Bekehrung nicht wie ein Stock oder Block [24]). Schon hieran nahm Flacius großen Anſtoß; noch mehr aber, als bald darauf Joh. Pfeffinger, Superintendent zu Leipzig, in folgenden Disputationen dieſelbe Meinung vertheidigte: Capita disputandi de pecc. orig. proposita in scola Lipsiensi. 29. Mai. (22. them.) Lips. 1551. 8. ½ Bog. (Jen. Bibl.). — Capita de peccato in disp. ord. propos. 2. Dec. (23. them.) Lips. 1552. 8. 1 Bog. (Jen. Bibl.). — [0] Propositiones de libero arbitrio (140 Sätze). Lips. 1555. 4. (*Schlüsselburg:* cat. haer. 8, 831). — De libertate voluntatis humanae, quaestiones quinque (41 them.). Lips. 1555. 8. 1½ Bog. (Jen. Bibl.).

In dieſen Disputationen behauptet Pfeffinger, daß der Menſch nach dem Sündenfalle ſich zwar grober Verbrechen enthalten und einen äuſſerlichen ehrbaren Wandel führen, aber dem göttlichen Geſetze nicht

---

[20]) De viribus et voluntate hominis sine gratiâ contra doctrinam Sophistarum, disputata Wittenbergae 1516. praes. Mart. Luthero, Augustiniano. Mitgetheilt in Val. E. Löſcher: Reform. Acta (Leipz. 1720) I, 328.

[21]) Vgl. J. K. Seidemann: die Leipziger Disputation im J. 1519. Aus bisher unbenutzten Quellen hiſt. dargeſtellt u. durch Urkunden erläutert. Dresden 1843. 8.

[22]) *Seckendorf:* de Lutheranismo (Frcof. 1692) I, 90 sq. Chſtn. Fr. Frick: kurzgefaßte Ref.-Geſch. (Frkf. 1755) I, 136. K. Glo. Hofmann: Ref.-Hiſt. der Stadt Leipzig 91.

[23]) *Seckendorf:* de Luth. I, 310 b.

[24]) Erdm. Bieck: das dreyfache Interim 361 ff. Frick: Ref.-Geſch. 4. Anh. 109.

genugthun, keine Werke des heil. Geiſtes aus eignem Willen verrichten und ſeiner ermunternden Gnade wol widerſtehen könne. Darum würde aber der Menſch von dem Werke des heil. Geiſtes nicht ſo ausgeſchloſſen, daß er das Seine dabei nicht mitwirken könne, da der heil. Geiſt mit dem Menſchen nicht wie ein Bildſchnitzer mit einem Blocke oder ein Steinmetz mit einem Steine handle. Denn der Menſch ſei nicht ein todter Klotz oder Stein, ſondern er gehorche und folge den Bewegungen (motibus) des heil. Geiſtes und nehme die dargebotene Gnade an. — Im Jahre 1558 gab Pfeffinger die oben genannten propositiones de libero arbitrio nochmals zu Wittenberg mit einem Anhange heraus.

Dagegen trat nun zunächſt Nikl. von Amsdorf, der ſich damals am weimarſchen Hofe aufhielt, mit der Schrift auf: [0] „Oeffentliche Bekäntniß der reinen Lere des Evangelii vnd Confutatio der jetzigen Schwärmer.“ Jena 1558. 4.[25]); in welcher er ſich über die Rotte zu Leipzig beſchwert, die die Kirchen verwirre; und unter andern falſchen Lehren auch die von Pfeffinger verdammt, daß der Menſch aus natürlichen Kräften ſich zur Gnade anſchicken und bereiten könne.

Dagegen erſchien von Pfeffinger: Antwort auff die öffentliche Bekentnis der reinen Lare des Evangelii vnd Confutation der jtzigen Schwermerey Niclasen von Ambsdorff. Wittenb. 1558. 4. 5 Bog. (Weim. Bibl.).

Eine zweite Schrift erſchien von Joh. Stolſius, Hofprediger in Weimar: Refutatio propositt. Pfeffingeri de lib. arb., cum praefat. *Joa. Aurifabri* (ebenfalls Hofprediger zu Weimar); in 140 Sätzen. It. *Flacii* refutatio propositt. Pfeff. de lib. arb.: s. l. 1558. (Vinar. Cal. Oct.) 4. 11 Bog.

Endlich trat Flacius mit zwei beſondern Disputationen gegen Pfeffinger auf, die oft mit der Disput. Vinar. verwechſelt worden ſind: 1. Disput. de originali peccato et libero arbitrio: s. l. et a. (Jen. Bibl.). — Ed. 2. im Anhang: Duo libelli Prosperi de originali pecc. et lib. arb. pro gratiâ contra recentiores Pelagianos scripti. ed. Flac. s. l. et a. 8. 10 Bog. (Jen. Bibl.). Abgedruckt in Disput. Vinar. 243—272, im Nachdruck 254—283. Sie beginnt mit: Controversia etc. — 2. † Disput. de originali pecc. et lib. arb., contra praesentes errores. s. l. (Am Ende ſteht: disputabuntur hae propositt. die 10. Nou. In Acad. Jenensi 1559.) 8. 3 Bog. — Ed. 2. mit Anhang unter dem Titel: Disp. de orig. pecc. et lib. arb., contra Pontificios et eorum collusores. Accessit solutio praecipuorum sophisma-

[25]) Salig: Hiſt. der A. C. 3, 407. Planck: Geſch. des prot. Lehrbegriffs 4, 568.

tum, quae contra opponuntur. s. l. 1560. 8. 11 Bog. (Jen. Bibl.). Abgedruckt in Disp. Vin. 272—347, im Nachdruck 283—367 mit dem Zuſatze nach collusores: publice in Schola Jenensi biduo tractata [26]). Sie beginnt in der erſten Ausgabe mit: recte utrunque und grauiter, in der zweiten Ausgabe mit: merito und grauiter und wird erwähnt in Disp. Vin. 62. 65. 66.

Auch der Superintendent Nikol. Gallus zu Regensburg ſchrieb gegen Pfeffinger: Quaest. de lib. arb. Ratisp. 1559. 4. 4 Bog. (Jen. Bibl.). — Um dieſelbe Zeit erſchien anonym: [0] Das der freye Wille nichts ſey. Antw. Luth. an Erasm. o. O. 1559. 4.

In Beziehung auf dieſen Streit ſagt Flacius in ſeiner Mittheilung an die Theologen zu Strasburg [27]): „Im Jahre 1553 fing Pfeffinger zu Leipzig an, ſchriftlich und in öffentlicher Disputation einen andern Irrthum der Adiaphoriſten, den Synergismus, zu vertheidigen. Zuerſt trat Stolz, Hofprediger zu Weimar, gegen ihn auf, dann auch ich, Amsdorf und Gallus.“

Die Wittenberger gegen Flacius. Indeſſen war Flacius von den ſächſiſchen Herzogen nach Jena berufen worden und um Oſtern 1557 daſelbſt angekommen [28]). In dieſer Zeit hatte er in einem Brief geäuſſert: es ſei ihm der Muth ſo gewachſen, daß er ſich nicht fürchte mit Allen zu ſtreiten. Dies hatte die Wittenberger bewogen, gegen ihn eine epistola Scholasticor. Wittenbergensium herauszugeben, die bald darauf deutſch erſchien [29]): Bericht von dem Anfang, Grund u. Auffkommen der ſchedlichen, auffrhüriſchen Zerrüttung, welche der verloffene, vndeutſche Flac. Ill. in den chr. Kirchen deudſcher Nation mit Betrübnis vieler chr. Hertzen erreget hat. Aus der lat. Schrifft Scholasticorum Acad. Wittenbergensis verdeudſchet. Wittenb. 1558. 4. 7½ Bog. (Weim. Bibl.); in welcher Schrift Flacius unter andern angeredet wird: „Lieber Meiſter Matts! o das dich unſers lieben Vaterlandes Boden nie getragen, das dich kein ehrlicher Mann nie geſehn hätte!“ Flacius antwortete bald darauf mit: Necessaria defensio contra famosam chartam Witebergensium scholasticorum editam. Jen. 1558. 4. 9 Bog. (Goth. Bibl.). Aber auch die Wittenberger lieſſen auf

---

[26]) Nach *Flac.* narratio actionum etc. (Zweſten S. 79) hat ſie nur Einen Tag gedauert.

[27]) a. a. O.

[28]) Darum vorzüglich hatte Melanchthon den Ruf nach Jena abgelehnt, weil er den Einfluß fürchtete, der in Jena bei des Flacius bekannter Streitluſt ſtattfinden würde. S. Phil. Melanchthon's Briefwechſel üb. die Gründung der Univ. Jena, herausgeg. v. H. Weißenborn (Jena 1848) 9.

[29]) Salig 3, 406. Planck 4, 583.

eine Antwort nicht lange warten. Es erschien: [0] Refutatio responsionis Flacii scripta a scholasticis Witeberg. epistolae formâ ad ipsum Flacium. Witteb. 1558. 4. 4 Bog.

Zu gleicher Zeit erschien eine der witzigsten Schriften von G. Major, damals Professor der Poesie in Wittenberg: [0] Synodus avium depingens miseram faciem ecclesiae: s. l. 1558. 4. Hier wird Luther als Schwan, Melanchthon als Nachtigal, Chyträus als Zaunkönig und Flacius als Guckuck dargestellt. Ein Lied vom neuen wendischen Guckuck im alten Ton fängt sich also an: „Der Guckuck hat sich zu Tode gefallen von einer hohlen Weiden" ꝛc. [30]). — Um diese Zeit erschien: [0] Ausschreiben u. Ermahnung der beyden Univers. zu Wittenberg u. Leipzig an alle christl. Stände ausgangen. Wittenb. 1558. 4. 3 Bog. Darin die Klage, daß Flacius sie in's Geschrei gebracht, als hätten sie Luther's Lehre ganz umgekehret; die wahre Ursache werde er am besten wissen. — Dagegen erschien von Flacius: Auff das ausschreiben der zweien Vniversiteten vnd die Invectivam Scholasticorum Antwort M. Fla. Illyrici, darin die Adiaphoristen aus jren eigen Schrifften vnd zeugnissen jrer grewlichen Bulerey mit der Babylonischen Bestien vberwiesen werden. Jhena, 1558. 4. 10 Bog. (Weimar. Bibl.) [31]).

Confutationsbuch. Flacius war von den sächsischen Fürsten mit dem besondern Auftrage nach Jena berufen worden, in Gemeinschaft mit Erhard Schnepf darüber zu wachen, daß Luther's evangelische Lehre rein und unverfälscht im Lande erhalten würde, und nicht zu dulden, daß Neuerungen in Lehre und Gebräuchen sich einschlichen. Die Fürsten gaben daher leicht ihre Zustimmung zu dem Rathe des Flacius, eine Widerlegung der von allen Seiten eindringenden Irrlehren abfassen und im Lande bekannt machen zu lassen. Zunächst erhielten die Theologen zu Jena Befehl, eine solche Schrift auszuarbeiten; ein Geschäft, dem sich auch Strigelius, Schnepf und Superintendent Hügel, ohne des Flacius Mitwirkung, wiewol ungern, unterzogen. Nach Vollendung der Schrift wurden die jenaer Theologen und alle Superintendenten des Landes im Mai des Jahres 1558 nach Weimar berufen, um sie zu prüfen und zu berathen. Da aber Flacius und die Superintendenten viele Veränderungen und Zusätze vornahmen, Strigelius hingegen und seine Mitarbeiter sie nicht zulassen wollten, entstand schon damals Groll und Streit. Gegen Ende des Jahres ließ der Fürst von Sachsen diese auf solche Weise von den Theologen zu Weimar zusammengebrachte Masse von Widerlegungen und Zusätzen durch die drei Superintendenten

[30]) Salig 1, 646. 3, 410.
[31]) Salig 3, 405.

Maximilian Mörlin zu Koburg, Stößel zu Heldburg und Professor Musäus zu Jena nochmals überarbeiten und zum Druck vorbereiten. Vorher berief aber der Fürst die Superintendenten Erasmus Sarcerius von Eisleben und Joach. Mörlin von Braunschweig sowie Flacius nach Weimar, um in Gemeinschaft mit dem Hofprediger Joh. Aurifaber daselbst die letzte Hand daran zu legen [32]). So vorbereitet erschien dieses Werk deutsch: [†] Des Fürsten Johans Friderichen des Mittlern Hertzogen zu Sachssen für sich vnd von wegen seiner Brüder in Gottes Wort — gegründete Confutationes etlicher zuwider heil. Schrift ein Zeit her eingeschlichenen Corruptelen — an irer F. G. getreue Landstende — ausgangen. Jhena 1559. („Geben in vnserer Ehrenburg zu Coburg den 28. Nov. 1558"). 4. 22 Bog.; und lateinisch: J. Friderici II. duc. Sax. suo et fratrum nomine confutatio et condemnatio corruptelar., sectar. et error. h. t. ingruentium etc. Jen. 1559. 4. (Jen. Bibl.).

Die neun Irrlehren, welche in diesem Confutationsbuche widerlegt und verdammt wurden, waren: 1. der Antitrinitarismus (gegen Servetus ꝛc.). 2. Daß die heil. Schrift nicht eigentlich das Wort Gottes sei, daß der Mensch nicht durch das Predigtamt, sondern durch Gott bekehrt werde, und daß der heil. Geist erst durch das Predigtamt wirke (gegen Schwenkfeld). 3. Daß das Evangelium im engern Sinne, d. h. als Predigt und Verheissung der Gnade, keine Strafpredigt wie das Gesetz sei (gegen die Antinomer.). 4. Daß der heil. Geist Diejenigen in der Taufe lebendig mache, die im Geiste und Fleische todt sind (gegen die Wiedertäufer). 5. Daß den Gläubigen im Nachtmahle der wahre Leib und das wahre Blut Jesu nicht gereicht werde (gegen die Zwinglianer und Sacramentirer). 6. Daß der freie Wille in Vollbringung des Sittlichguten mitwirke (gegen Synergismus). 7. Daß Christus nach der göttlichen (Osiander) oder nach der menschlichen Natur (Stancar) die Erlösung vollbracht habe. 8. Daß die guten Werke zur Seligkeit nöthig (Major), ja schädlich seien (Amsdorf). 9. Daß es keine Sünde sei, die Gebräuche, die in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, zu befolgen, nur daß man keinen Gottesdienst darin sehe und die evangelische Wahrheit nicht verleugne (gegen die Adiaphoristen). — Diese Confutation wurde den Geistlichen des Landes mit der Weisung zugeschickt, sie als ein symbolisches Buch anzunehmen, darnach zu lehren und dieselbe vor oder nach der Predigt dem Volke vorzulesen und zu erklären.

Vict. Strigelius, der freiern Ansicht in der Theologie aus Me-

---

[32]) *Flacii* narratio ap. *Schlüsselburg:* cat. haer. 13, 834—837. Planck a. a. O. 4, 584. 595.

lanchthon's Schule ergeben und insbesondre der starren Ansicht vom freien Willen abgeneigt, auch der greise Superintendent Hügel in Jena, widersetzten sich der Annahme dieser Confutation auf alle Weise. Letzterer sowie noch viele melanchthonisch gesinnte Geistliche im Lande verweigerten es, sie auf der Kanzel vorzulesen. Flacius, welcher Luther's Sache zu vertreten meinte, wenn er steif und fest an seinen Worten hing, war von Strigelius, besonders nach dem Tode seines Schwiegervaters Erhard Schnepf (gest. den 1. Nov. 1558), in Vorlesungen und Predigten oft angegriffen worden, so daß der Fürst Beide auf einem Convente zu Weimar (1558) und später im Schlosse zu Jena (10. Dec. 1558) in Gegenwart seiner Räthe Eberh. v. der Than und Christian Brück zu vertragen suchte, aber vergeblich [33]). Flacius wollte auf Genugthuung und Strafe verzichten, wenn er ihn nur in Ruhe liesse. Strigelius fuhr aber fort gegen ihn aufzutreten, ihn den Baumeister einer neuen Theologie, die im Finstern schleichende Pest ꝛc. [34]) zu nennen und Andre auf seine Seite zu ziehn. Selbst die Studenten traten gegen ihn auf und sollen sogar seine Wohnung gestürmt haben [35]).

Flacius glaubte sich sowol verpflichtet als berufen, Alles an den Hof zu berichten, was von Strigelius und Denen, die auf seiner Seite standen, in dieser Hinsicht gesprochen wurde oder geschah, wie die noch vorhandenen Schreiben beweisen [36]). Strigelius wurde vom Fürsten aufgefordert, wenn er auch das Confutationsbuch nicht annehmen könne, sich wenigstens still zu verhalten [37]). Das konnte aber Strigelius nicht über sich gewinnen, rechtfertigte sich vielmehr in einem Schreiben an den Fürsten vom 3. Febr. 1559 und wies nach: daß im Confutationsbuche das Evangelium nicht als eine Predigt zur Buße und Vergebung der Sünden anerkannt werde, sondern nach demselben die Buße und Vergebung nur das Gesetzeswerk sei; ferner, daß er nicht mit Dem übereinstimmen könne, was in demselben über Synergia, gute Werke und Adiaphora gesagt werde [38]).

---

[33]) Disp. Vin. 383. 384. Salig 3, 480. 481.

[34]) Disp. Vin. 370. 384.

[35]) Sie lag am Ende der Collegien- (sonstigen Brüder-)Gasse gegen Abend, dem Collegien-Brauhause gegenüber, am Eingange in die Gasse hinter der Rinne. S. Joh. E. Bas. Wiedeburg: Beschreib. der Stadt Jena 259.

[36]) Salig 3, 483.

[37]) *Flacii* narratio etc. 836.

[38]) Ein Bruchstück dieses Schreibens steht in Disput. Vin. 369 mit der Ueberschrift: quod Victorinus Synergiam docuerit et asseruerit, probamus. Salig 3, 480. *Löber:* hist. eccl. Orlamund. 48.

Gefangennehmung des Strigelius. Unter den Studenten, den Professoren und Geistlichen im Lande entschied man sich immer mehr für Strigelius. Um so bedenklicher wurde man bei Hofe. Wer gegen das Confutationsbuch sprach und schrieb, kam in den Verdacht des Hochverraths. Religion und Politik trennte man damals nicht. Mit den Wittenbergern gleich zu denken, war ein Verbrechen; bei Hofe fürchtete man, und Flacius bestärkte darin, Strigelius und Hügel würden aus dem Lande fliehen, mit den kursächsischen Theologen gemeinsame Sache machen und gegen die fürstlich-sächsischen Theologen auftreten. Um dies zu verhüten, wurden im Stillen Anstalten getroffen, sie gefänglich einzuziehn. Flacius aber versichert, nichts davon gewusst zu haben [39]). — Am ersten Osterfeiertage, den 26. März 1559, zur Zeit, da wenige Studenten in Jena zugegen waren, wurden in Weimar 100 Hakenschützen und gegen 60 Reiter, unter denen Niemand von Adel war, beordert sich bereit zu halten, ohne ihnen jedoch zu sagen, wem oder wohin es gelte. Zwei Tage zuvor ward auf der Straße zwischen Weimar und Jena gestreift und Niemand ununtersucht durchgelassen, damit Strigelius nicht etwa gewarnt werde. Am Ostermontag früh zwischen 2 und 3 Uhr erschien die Mannschaft vor den Thoren von Jena, die auf vorhergehende fleissige Bestellung alsbald geöffnet wurden. Zunächst wurde des Flacius Wohnung mit Wache umstellt, damit ihm kein Leids geschehe. Zu gleicher Zeit rückte man vor die Wohnungen der beiden Theologen, die gefangen genommen werden sollten. Am schlimmsten erging es dem Strigelius. Mit großem Ungestüm erbrach man mit Aexten seine Thür. Strigelius und seine Gattin kamen unangekleidet in größter Bestürzung herabgelaufen und fragten, was es gäbe, ob etwa Feuer ausgebrochen sei? „Was wird es sein," antworteten die Oelberger, „wir sind da und wollen dich losen Bösewicht holen, um dich dahin zu führen, wohin du gehörst." Als seine Hausfrau einige harte Worte fallen ließ, hielt ihr einer der Kriegshelden seine Zündbüchse vor und drohte: „Schweig, oder ich schieße dir eine Kugel durch den Leib!" Als Strigelius sich dem widersetzte, nannten sie ihn einen Schelm. „Ei, bist du ein Schelm," erwiderte Strigelius, „so bleib ein Schelm, ich bin kein Schelm!" Um aber Aufsehn zu vermeiden, wurde er schnell auf einen Wagen gebracht, und ihm kaum so viel Zeit gestattet, sich die Kleider nachwerfen zu lassen [40]). Die beiden Gefangenen,

---

[39]) *Flac.* narrat. 837.

[40]) Joach. *Camerar.* adnotat. rer. praecipuar. ab aō. 1551 ad 1561; ed. *Struv.* rer. germ. scpt. (Argent. 1717) 4, 584. Ausführlich erzählt die Frevel, die bei dieser Gefangennehmung vorgekommen, Jonas in einem Brief: vgl. Johs. Voigt: Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten im Zeitalter der

Strigelius und der 60jährige Superintendent Hügel, wurden nun auf einem Wagen auf die Leuchtenburg bei Kahla gebracht, wo die fürstlichen Räthe mit ihnen unterhandelten [41]), und wenige Tage später auf Schloß Friedenstein bei Gotha.

Am Morgen der Gefangennehmung erließ der Fürst von seiner Residenz Gotha aus (unterm 24. März) ein Rescript, welches zu Jena an der Kirche und im Collegio angeschlagen wurde. Darin erklärte er: „man habe aus sonderlichen bewegenden Ursachen beschlossen, daß diese beiden Männer zu Jena von dannen an einen Ort geführt und fürder zu ihm gebracht werden sollten, da er mit ihnen allerhand zu handeln und zu unterreden habe"; mit der Mahnung insbesondere an die Scolaren, „sich still, friedlich und eingezogen zu halten". In die Stadt wurden zehn Compagnieen Musquetiere gelegt, die Studenten in Zucht zu halten. Es herrschte eine bängliche und peinliche Stimmung in der Stadt. Die akademischen Gesetze schwiegen. Ueberall Furcht und Schrecken und das Bild des Todes! Man wollte deshalb eine Vorstellung bei dem Fürsten eingeben, aber Niemand wagte es. Vielen war es ein Räthsel, warum diese Theologen gefänglich eingezogen worden waren; Viele wußten nicht, ob man in Gotha mit dieser Gefangennehmung Scherz oder Ernst triebe. Auch ein angesehener Mann aus Weimar, Mülich, wurde in Ketten und Banden auf den Grimmenstein gebracht und bald darnach auf die Leuchtenburg abgeführt [42]).

Verhandlung mit Strigelius zu Gotha. Wie auf der Leuchtenburg, so ließ auch der Fürst im Schlosse bei Gotha durch fürstliche Räthe und Theologen mit den beiden Gefangenen schriftlich und mündlich viel verhandeln [43]). Endlich ließ er durch die beiden Theologen Musäus und Stößel in Jena zur Vertheidigung und Rechtfertigung seines Confutationsbuchs und Ausschreibens eine Schrift verfassen: „Apologia vnd Verantwortung des fürstl. Ausschreibens vnd Confutation wider die vermeynte Erinnerung vnd erdichte Beschwerung Victorini vnd des Pfarrherrn zu Jhena [44])." Dieselben mußten dann auch mündlich mit

---

Ref. an Herzog Alb. v. Preußen. Königsb. 1841. S. 579 f. — Cf. *Otto:* de Strig. 37. 47—49.

[41]) Disp. Vin. 392.

[42]) Salig 3, 483.

[43]) Disp. Vin. ep. ded. 8. disp. 30. 68. 72. Salig 3, 483.

[44]) Salig 3, 484. Nach ihm ist diese Schrift der Disp. Vin. ed. 1563. p. 251 beigedruckt. In den beiden mir bekannten Ausgaben dieser Disp. Vin. finde ich sie nicht. Vermuthlich ist diese sowie andre Schriften, die Salig anführt, einem Exemplare der Disp. Vin. vom Jahre 1563 beigebunden, das Salig benutzte.

den Gefangenen unterhandeln [45]). Strigelius widerlegte dieſe Apologie: „Victorini Antwort vnd Erklerung auff die letzt zugeſtellten Schriften"; die ſich noch in Handſchrift auf der Bibliothek zu Gotha befindet [46]). Endlich erhielt auch Flacius Auftrag mit Strigelius im Schloſſe zu Gotha zu unterhandeln [47]). Mit Bezug auf obige Schrift und dieſe Unterredung iſt ebendaſelbſt vorhanden: „Antwort auf M. Victorini jüngſt übergebene Schrift und mündliche Gegenwürfe im Colloquio zu Grimmenſtein geſlogen." 1559.

Da aber dieſe Gefangenhaltung immer mehr Anſtoß und Aergerniß erregte und der Fürſt zuletzt wohl einſah, daß in dieſer Angelegenheit mit Gewalt nichts auszurichten ſei, oder, wie Flacius ſagt, daß der Arm der weltlichen Obrigkeit zur Ausrottung der Irrlehren nicht viel tauge [48]), ſo dachte der Fürſt ernſtlich daran, durch die Macht der Wahrheit und innern Ueberzeugung, durch das Schwert des Geiſtes ſie entſcheiden zu laſſen; es ſollte ein Colloquium gehalten werden. Dazu kam, daß man ſich von Seiten des Herzogs Albrecht von Preuſſen, des Herzogs Chriſtoph von Würtemberg, der Pfalzgrafen am Rhein, des Landgrafen Philipp von Heſſen und ſelbſt des Kaiſers Maximilian für ihn verwandte [49]).

Weſenbeck's Nichtzulaſſung als Taufzeuge. Indeſſen war in Jena die ärgerliche Geſchichte mit Matthäus Weſenbeck [50]) vorgefallen, der um des Glaubens willen aus Antwerpen ausgewandert war und in Jena, als Profeſſor der Rechte angeſtellt, eine Freiſtätte gefunden hatte, dem man daſelbſt aber das Recht verweigerte bei einer Taufe als Zeuge zu erſcheinen. Nach Gefangennehmung des Superintendenten Hügel zu Jena war dem ſeitherigen Diakonus Balth. Winter die Stelle Deſſelben auf ein Jahr zum Verſuch anvertraut worden. Derſelbe las nicht nur mit den beiden Collegen Paul Amandus und Valentin Langer die Confutation auf der Kanzel vor, ſondern hielt auch ſtreng darauf, daß Alle, mit denen er in Berührung kam, ſich dazu bekannten. — Am 8. Jul. 1560 Nachts wurde dem Profeſſor der Dichtkunſt, Johannes Stigelius zu Jena, ein Sohn geboren, den er an demſelben Tage Nachmittags 2 Uhr getauft wiſſen wollte. Zu Taufzeugen hatte er erwählt die Profeſſoren der Rechte Matthäus Weſenbeck und Matthias Colerus, ſowie des Bau-

---

[45]) *Flac.* narrat. actionum 837. Disp. Vin. 31.

[46]) *Cypriani* catal. codd. mspt. Bibl. Goth. p. 53.

[47]) Disp. Vin. 9. 384. 387. *Flac.* narrat. 837.

[48]) *Flac.* narrat. act.

[49]) Salig 3, 484.

[50]) Er war geboren zu Antwerpen den 25. Oct. 1531 (Wesenbecii Papianus. Witeb. 1570. 47) und ſtarb zu Wittenberg den 5. Jun. 1586.

meisters Nikol. Zöllner's Ehefrau. Da Stigelius schon das Verfahren kannte, meldete er dies in einem lateinischen Briefe durch seinen Diener dem Superintendentur-Vicar. Dieser behielt ihn aber bei sich, ließ die beiden Diakonen, seine Collegen, zu sich kommen und dann die beiden Professoren vor sich fordern, um von ihnen ihre Erklärung in Beziehung auf die Confutation zu vernehmen. Professor Colerus kam zuerst und erklärte sich so, daß die geistlichen Herren damit zufrieden waren; er wurde als Taufzeuge angenommen und entlassen. Als Professor Wesenbeck kam, erklärte er in lateinischer Sprache, da er der deutschen nicht ganz mächtig war, daß er nur auf die augsburgische Confession verpflichtet sei und in theologische Händel sich nicht einlassen wolle. Superintendentur-Vicar Winter wendete ein, die Vorrede der Confutation verbinde alle Professoren, also auch ihn, zu diesem Buche, und also müsse auch er dem Befehle gehorchen. Wesenbeck erwiderte: er könne das Buch weder billigen noch misbilligen, er sei ein Jurist; bevor er nach Jena gekommen sei, habe er gewusst, was er glaube solle, Andre würden es ihm nicht lehren; sie möchten ihn mit dem neuen Gezänk verschonen. Die geistlichen Herren gingen nun hinaus und wurden des Raths einig, noch einige Professoren der Theologie beizuziehen; und der Diakonus Val. Langer übernahm es die beiden Professoren Musäus und Wigand zu holen. Als sie hineintraten, sah Wesenbeck zum Fenster hinaus und sagte: er habe sich schon gegen die Priester erklärt und Andern sei er keine Rechenschaft schuldig. Nach vielem Hin- und Herreden fragte Musäus, warum er meine, daß Strigelius unverhörter Sache verurtheilt wäre, da man doch in Gotha hinreichend mit ihm disputirt habe. Seit einem halben Jahre habe man mehr denn 30mal an den Fürsten geschrieben und um eine öffentliche Disputation mit ihm nachgesucht. Aber Strigelius weiche immer aus und wolle nicht einwilligen. Wesenbeck erwiderte: es seien dem Strigelius die unbilligsten Bedingungen gestellt worden; komme es aber zur Disputation, dann werde sich herausstellen, wer recht und wer unrecht habe. Wesenbeck bat endlich um seine Entlassung, und man erklärte ihm, daß er unter solchen Umständen nicht als Taufzeuge zugelassen werden könne.

Durch Stigelius' Diener, der noch auf Antwort wartete, wurde ihm kund gethan, daß das geistliche Ministerium mit gutem Gewissen den Professor nicht als Taufzeugen annehmen könne; er möge einen Andern wählen, oder man wolle auch mit zweien zufrieden sein. Nachmittags zwischen 2 und 3 Uhr wurde das Kind vor zwei Taufzeugen durch den ersten Diakonus Amandus getauft. Wesenbeck wandte sich nun an den Fürsten und stellte ihm vor, daß er durch dies Verfahren aus der Gemeinschaft der christlichen Kirche ausgestoßen sei, und als Ver-

bannter wolle er in Jena nicht leben. Er bitte, ihn zu entlassen. Nach langem Verhandeln blieb er noch [51]).

Disputatio Vinariensis. Um so mehr dachte nun der Fürst daran, ein öffentliches Colloquium auf feierliche Weise zu veranstalten. Schon oft war Strigelius dazu aufgefordert worden, er hatte es aber immer abgelehnt, da der Hof auf der Seite seines Gegners stand und er wohl einsah, daß auch dieser Weg nicht zum erwünschten Ziele führen werde. Auf Verwendung vieler Fürsten und einflußreichen Personen war Derselbe endlich am 7. Sept. 1559 seiner Haft entlassen worden, hatte aber Haus-Arrest in Jena erhalten. Eine Folge dieser gefänglichen Haft war ein Fieber, das ihn immer von Zeit zu Zeit heimsuchte, und die Spuren der Fesseln, die er in dieser getragen hatte, waren immer sichtbar an seinen Händen [52]). Endlich ging er doch auf ein solches Colloquium ein, wozu ihn der Fürst schon ein Jahr zuvor aufgefordert hatte. Von beiden Seiten wurden je sieben Sätze aufgestellt und gegenseitig mitgetheilt, über die disputirt werden sollte.

Von Flacius waren in Gemeinschaft mit Simon Musäus [53]), welcher nach Erh. Schnepf's Tode an seine Stelle von Eisfeld nach Jena berufen worden war und ihm als Beistand zur Seite stand, folgende sieben Sätze über den freien Willen aufgestellt worden: 1. Es handle sich darum, ob der freie Wille Etwas zur Bekehrung des Menschen beitragen könne. 2. Der anfangs nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene, aber durch den Sündenfall verdorbene Mensch kann, was das Geistige und Göttliche betrifft, nichts Gutes wirken und hat alle guten Fähigkeiten verloren. Der natürliche Mensch ꝛc. 1 Kor. 2, 14. 3. Er hat sie nicht nur verloren, sondern sie sind in die schlimmsten und schlechtesten verwandelt, und er selbst ist in des Satans Ebenbild umgestaltet worden. Das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, Röm. 8, 7. 4. Gott allein ist es, wenn er auf den Menschen durch das Wort, die Sacramente und den heil. Geist wirke. Durch Gottes Gnade bin ich ꝛc. 1 Kor. 15, 10. 5. Auch nach der Bekehrung streite der natürliche freie Wille gegen Gott und seinen Willen. Ich sehe aber ꝛc. Röm. 7, 23. 6. Daher ist zu verwerfen, was Strigelius im vergangenen Sommer

---

[51]) Balth. Winter: Verzeichnis der Handlung, so zwischen dem geistl. Minist. zu Jena u. Mtth. Wesenbeck über die Gevatterschaft v. Stigel. Kinde in der Pfarr am Tage Kiliani 1560 geschehn. Jena. 4. Joach. Müller: Staats-Cabinet 1, 38—172. Salig 3, 579 f.

[52]) *Adam:* vitae theologor. 421.

[53]) Er war geboren 1521 zu Betzschau in der Niederlausitz, war seit 1532 in Wittenberg, 7 Jahre lang, dann anderwärts, besonders in Jena, und starb den 11. Jul. 1576 als Decan in Mansfeld.

wegen Mitwirkung des menschlichen Willens zur Bekehrung des Menschen mündlich und schriftlich vorgebracht hat, insbesondre gegen des Fürsten Widerlegung der Irrlehren. 7. Ebenso sei zu verwerfen, was Strigelius mit Bernhard (von Clairveaux) behauptet, daß dem Menschen nach dem Falle von der Nothwendigkeit zu handeln die Freiheit unverletzt geblieben sei.

Dagegen stellte Strigelius folgende sieben Sätze von dem freien Willen und den menschlichen Kräften auf: 1. Er erkenne das tiefe Verderben des menschlichen Geschlechts nach dem Sündenfall der ersten Eltern an und beklage es von Herzen. 2. Er erkenne aber auch die heilsame Veranstaltung Gottes dankbar an, nach welcher unsrer Natur, die von Räubern überfallnen und verwundeten Wandrern nicht unähnlich sei, durch Jesum und den heil. Geist unermeßliche Gnade und Barmherzigkeit zu Theil werde. 3. Er stimme aber auch dem bei, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften ohne Christum, der unsre Wunden durch's Evangelium heilt und den heil. Geist gibt, seine Bekehrung zu Gott nicht beginnen könne: Hebr. 12, 1. 2. — 4. Wenn es auch wahr ist, was Jesus sagt, „ohne mich könnet ihr nichts thun", so wirkt er doch nicht so in uns, daß er den Menschen gegen seinen Willen folgsam mache; er mache ihn vielmehr nur zum Folgen geneigt, nicht, daß er ihn ohn' sein Wissen sich nachziehe, sondern daß er ihm als einem, der es einsieht und nachfolgt, vorausgehe. Solange überhaupt der Wille widerstrebe, könne keine Bekehrung stattfinden. 5. Zur Bekehrung tragen bei: a. der heil. Geist, der die Herzen durch Gottes Wort rührt; b. das Wort Gottes, recht betrachtet, durch Hören, Lesen und im frommen Nachdenken; c. des Menschen Wille, der dem Worte Gottes unter Furcht und Zittern einigermaaßen beipflichtet und Hilfe von Dem begehrt, der da sagt: kommt her zu mir ꝛc. 6. Diese Ansicht bestätigen folgende Stellen der heil. Schrift: Joh. 6, 29. Röm. 1, 16. 10, 17. 12. Luk. 8, 18, Hebr. 4, 2. Apok. 3, 19. 20. Luk. 11, 13. Mark. 9, 24. 1 Thess. 2, 13. Jak. 1, 18. 21. 7. „Obgleich viel Streit über diesen Gegenstand stattgefunden hat, so halte ich doch diese einfach dargelegte Ansicht für übereinstimmend mit den prophetischen und apostolischen Aussprüchen, der augsburgischen Confession und den einsichtsvollern Schriftstellern des frommen Alterthums."

Diese Sätze bevorwortete der Canzler im Auftrage des Fürsten in Beziehung auf die Ursache des Colloquiums, die gute Absicht der Sätze. Nachdem man nun vielfach von beiden Seiten und mit dem Hofe schriftlich über die Form der Disputation verhandelt hatte, kam man über folgende Ordnung überein, die bei der Disputation beobachtet werden sollte, und die am 24. Febr. 1560 auf Befehl des Fürsten dem

Strigelius von den fürstlichen Räthen zugeschickt worden ist. 1. Alles soll fein rund, dialectice, ohne Bitterkeit und Weitläufigkeit vorgebracht werden. 2. Nur zwei oder drei Argumente sollen auf einmal auf die Bahn gebracht und nicht eher vorgeschritten werden, bis diese gänzlich verglichen sind. 3. Niemand soll übereilt, und wenn die Lösung zu schwer sei, soll sie, zur Bekräftigung der Wahrheit, jedoch ohne Sophisterei, von einer halbtägigen Session auf die andre verschoben werden. 4. Vorzugsweise soll lateinisch disputirt werden, weil diese Sprache im Disputiren bequemer ist. 5. Nur das Wort Gottes soll als Richtschnur gesetzt werden, weil ein deutlicher Spruch der heil. Schrift mehr gilt, als alle Autoritäten und Folgerungen der Ausleger. Endlich 6. soll von beiden Theilen das juramentum calumniae gefordert werden, also daß ein jeder Theil die Wahrheit Gottes von Herzen suche und derselben demüthig weiche, wenn sie erkannt wird. Zuletzt wird noch bestimmt: wie es in dieser Disputation gegen Strigelius gehalten wird, so soll es auch in künftiger Disputation gegen den andern Theil gehalten werden.

So vorbereitet wurde endlich der Anfang dieser Disputation auf den 2. August 1560 festgesetzt [54]). An einem Freitage früh begann sie, wurde ununterbrochen sieben Tage lang Vor- und Nachmittags, mit Ausnahme des Sonntags früh, fortgesetzt und endlich am 8. Aug. nach 13 Sitzungen beendigt. Sie fand statt in dem alten Schlosse zu Weimar, und zwar in dem Saale, in welchem später die Wilhelm-Ernestinische Bibliothek aufgestellt war [55]). Zugegen waren die drei fürstlichen Brüder, deren ältester, Friedrich Wilhelm der Mittlere, das Präsidium führte, der Canzler Christian Brück, der in des Fürsten Namen Alles anordnete und leitete, die Professoren der Universität zu Jena, die Superintendenten des Landes, viele Pfarrherren, Studirende von Wittenberg, Leipzig und Jena, und wer sonst von Bürgern und Hofleuten zuhören wollte; Niemand wurde ausgeschlossen [56]). Namentlich führt Musäus in dem Vorworte zur Disput. Vin. (p. 11) auf: die Professoren Wigand und Juder, sowie den neuen Superintendenten Balth. Winter von Jena, Superintendent Barth. Rosinus und Joh. Aurifaber von Weimar, Pet. Egerda von Gotha, Martin Wolff von Kahla, Joach. Magdeburg von Osmanstedt ꝛc. Notarien waren bestellt, Alles niederzuschreiben. Wigand

---

[54]) An demselben Tage starb im Schlosse der erstgeborne Prinz Johann Friedrich IV., ein Jahr alt, und 58 Jahre später (den 2. Aug. 1618) ging das Schloß in Flammen auf. Ein ominöser Tag! Gfr. Albin Wette: hist. Nachr. v. Weimar 1, 65. 2, 8. 12.

[55]) G. W. v. der Lage: Acta der thüring. Sündflut (Weimar 1720) 346.

[56]) Disp. Vin. ep. dedic. 4.

ſelbſt ſchrieb nach, und nach deſſen Niederſchrift hat Muſäus die Disput. Vin. herausgegeben [57]).

Flacius ſollte die Disputation beginnen, Strigelius ihn widerlegen. Von der achten Sitzung an begann Flacius des Strigelius Sätze zu widerlegen. Flacius ſprach, wie Muſäus bemerkt [58]), ungewöhnlich ſchnell, entweder in Folge eines Naturfehlers, oder aus Angewöhnung, oder, wie er ſelbſt ſagte, um nicht viel Zeit zu verlieren und weil Strigelius die Disputation immer abbrechen wollte. Seine Rede mußte daher von den Nachſchreibern, ſo gut es gehen wollte, ergänzt werden. Strigelius ſprach dagegen ſehr langſam, wie wenn er in der Schule ſei und dictire. Daher auch von ſeinen Worten Wenig oder Nichts ausgelaſſen oder entſtellt worden [59]). Dennoch beſchwerte er ſich über die Ausgabe dieſer Disp. Vin., daß ſie eine verſtümmelte und verunſtaltete ſei [60]).

Dieſe glänzende und feierliche Disputation eröffnete Flacius mit einem Gebet zu Gott, wurde aber ſogleich anzüglich, indem er Gott bat, er möge ihm beiſtehn, die alten und neuen Irrlehren, die in der Kirche eingeriſſen, zu bekämpfen; er betheuerte ferner, daß er nicht aus Haß oder Ehrſucht, ſondern aus Liebe zur Wahrheit ſich in dieſen Streit eingelaſſen habe, und trug nun ſeine ſieben Sätze nochmals vor.

Strigelius erwähnte, nach einem kurzen Gebet, daß Gott nach Herſtellung der gereinigten Lehre die Eintracht in der Kirche erhalten möge, daß ihm ſchon im vergangenen Jahre aufgegeben worden ſei ſich auf eine Disputation vorzubereiten, und daß er vor einigen Monaten die Sätze von ſeinem Gegner erhalten habe. Bevor er aber zu disputiren beginne, müſſe er, ſeiner Schwäche wohl bewußt, über deren Urſache er jetzt nicht rechten wolle, einige Bedingungen ſtellen, die gewiß billig und gerecht ſeien. — Zunächſt ſei er im voraus verurtheilt, ſowol in den Sätzen, als auch in Vorleſungen, Predigten, Briefen und ſonſt auf vielfache Weiſe. Wenn dies nicht beſeitigt werde, insbeſondre, was den Sätzen über den freien Willen angehängt ſei, wiſſe er, was ihm, dem Schwachen und von Allen Verlaſſenen, am Ende des Colloquiums bevorſtehe. Dann ſei ihm mit einem Eide Stillſchweigen auferlegt worden. Wenn ſeine Zunge, die mit einem diamantenen Schloſſe gebunden ſei, nicht gelöſt werde, könne er nicht frei ſprechen. Ferner bitte er, daß,

---

[57]) Conr. *Schlüsselburg:* in orat. funebr. de vita et obitu Wigandi, ſagt: cui (disput.) ipse (Wig.) interfuit et quam celero calamo excepit, sicut postea ista ex Wigandi exemplari est impressa.

[58]) Ep. ded. zur Disp. Vin. 9.

[59]) eod. loco.

[60]) Hier. *Merz:* diss. de Strig. p. 19. Melch. *Adam:* vitae theol. 120. *Otto:* de Strig. 53.

bevor ein Endurtheil über diesen Streit gefällt werde, die Acten gelehrten Männern andrer Kirchen und Akademieen zur Entscheidung vorgelegt werden möchten, die ihn noch nicht der Ketzerei verdächtig oder schuldig hielten. Endlich bitte er, daß nach Beendigung des Colloquiums die von den Notarien aufgenommenen Acten ihm mitgetheilt würden [61]). — Der Fürst ließ ihm aber durch den Canzler Brück erklären: „er lasse sich weder Maaß noch Ziel setzen (keine Vorschriften machen); was er aber schriftlich versprochen habe und jetzt wiederhole, das werde er auch gnädig zu halten wissen." — Nachdem Strigelius in seiner elenden Lage und bei der Größe der Gefahr nochmals auf die gestellten Bedingungen zurückgekommen war, und der Fürst abermals aaf seinem Bescheid verharrt hatte, bat er, daß dies Alles in die Acten niedergeschrieben werde, und wollte nun, wie Flacius gethan, auch seine Sätze wiederholen. Aber es wurde ihm vom Canzler angedeutet, es solle gleiche Form gehalten werden: erst solle Strigelius opponendo und arguendo den Anfang machen, dann sollten auch seine Sätze darankommen.

Flacius stellte nun, als den Inhalt seiner drei ersten Sätze, die Behauptung auf: daß der natürliche Mensch, der alle Kräfte zum Guten durch die Erbsünde verloren, unmöglich etwas Gutes thun oder zu seiner Bekehrung mitwirken könne. Er fasste sie in Form eines Syllogismus zusammen: Major: Kein Gegenstand, der seine guten Kräfte verloren hat, kann etwas Gutes wirken. „Ein schlechter Baum" ꝛc. Minor: Nach dem Zeugnisse der heil. Schrift hat der natürliche Mensch nicht nur seine von Gott empfangenen Kräfte zum Guteswirken verloren, sondern sogar die entgegengesetzten angenommen. Conclusio: Daher ist's unmöglich, daß der natürliche Mensch durch sich etwas Gutes wirken oder zu seiner Bekehrung Etwas beitragen kann. „Liest man auch Feigen von den Dornen?" [62]).

Strigelius räumte ihm diese Behauptung ein, die offenbar gegen seinen Synergismus gerichtet war, oder ließ sie vielmehr auf sich beruhn; gab aber der Disputation eine andre Wendung; worauf Flacius nicht gefasst war, indem er behauptete, dies Argument folge aus dem Dogma von der Erbsünde, welches nachweise, daß der Mensch nicht nur vom Teufel als von einem Räuber seiner guten Kräfte beraubt, sondern auch schwer und tödtlich verwundet sei. Er gibt nun sein Bekenntniß von der Erbsünde, nämlich daß durch dieselbe in Beziehung auf den Geist die Erkenntniß von Gott, in Beziehung auf den Willen die Richtung zu Gott, und in Beziehung auf das Herz der Gehorsam gegen Gott verloren ge-

---

[61]) Disp. Vin. 7. 8.
[62]) Disp. Vin. 10.

gangen sei. Das sind, sagt Strigelius, die privativen Uebel, wie die Scotisten sagen. Daraus folgen die positiven Uebel: der Verlust der Erkenntniß von Gott habe beständige und traurige Zweifel wegen Gottes, seiner Vorsehung, seiner Verheissungen; der Verlust der Richtung zu Gott eine Abwendung von Gott und eine Zuneigung zum Bösen, und der Verlust des Gehorsams gegen Gott die ἀταξία (depravatio) d. i. die ungeordneten Begierden der ersten Eltern nach dem Falle zur Folge gehabt. Er fragt nun Flacius: was er zur Lösung des Arguments an dem Gleichniß vom Verwundeten auszusetzen habe und ob er behaupte, daß es sich mit dem freien Willen ebenso verhalte, wie mit dem von den Räubern Verwundeten? [63]).

Flacius erwiderte dagegen: daß zu diesem Gleichnisse alle Diejenigen ihre Zuflucht nähmen, welche die menschlichen Kräfte vertheidigten; in jenem Verwundeten sei aber noch nicht jeder Lebensfunke erloschen, sodaß er wieder in's Leben zurückgerufen werden könne. Die heil. Schrift lehre aber, daß der Mensch nach dem Sündenfalle nicht einem Verwundeten, sondern einem todten Menschen gleiche, der zu einem Mitwirken zum Guten völlig untüchtig sei. Mit dem Bekenntniß von der Erbsünde sei er übrigens im Allgemeinen einverstanden; nur frage es sich, wie die Abwendung von Gott und die Zuneigung zum Bösen mit der Mitwirkung zum Guten (Synergia) zu vereinigen sei? — Strigelius verwahrte sich, daß er das Gleichniß nur zur nähern Erläuterung angeführt habe, beruft sich auf die heil. Schrift und sagt: nie habe er den menschlichen Kräften den Anfang der Bekehrung zum Guten zugeschrieben und nie gesagt, daß die Bekehrung von uns, sondern immer, daß sie von Gott komme d. i. vom heil. Geist oder vom Sohne Gottes durch das Wort; — und wenn er es je im Leben gesagt habe, so wolle er es ohne Erröthen widerrufen. — Flacius verlangt nun, daß er seinem Syllogismus beistimme. — Strigelius wollte es aber nur in Beziehung auf die Erbsünde thun, und macht einen Unterschied zwischen dem natürlichen und wiedergebornen Menschen. — Flacius behauptet aber, es könne kein Unterschied zwischen Erbsünde und freiem Willen gemacht werden; was von der Erbsünde gesagt sei, müsse auch vom freien Willen verstanden werden, dessen arge Gedanken von dem natürlichen Verderben abhängen. Der Syllogismus beziehe sich auch auf den freien Willen.

Strigelius setzt nun auseinander, daß Erbsünde nur ἀταξία d. i. eine Verderbung aller menschlichen Kräfte sei, keineswegs aber παυολεθρία d. i. Vernichtung und völliger Untergang entweder der Substanz

[63]) Disp. Vin. II.

des Menschen oder seiner Eigenschaften, welche den Menschen von den übrigen Geschöpfen der Erde unterscheiden. Der Unterschied zwischen liberum agens und naturaliter agens müsse festgehalten werden; sonst werde der Unterschied zwischen den vernünftigen Wesen, welche libere, und den Geschöpfen, welche naturaliter handeln, aufgehoben. Der freie Wille sei im Sündenfall nur verdorben, nicht vernichtet. Ein Unterschied sei daher, ob man sage, der freie Wille ist verdorben oder er ist völlig vernichtet [64]). — Um sich zu rechtfertigen, erklärt Flacius: daß im freien Willen ein Unterschied zu machen sei zwischen Handlungen des Menschen im gewöhnlichen Leben und der Bekehrung, und behauptet, daß der freie Wille nicht untergegangen sei in Locomotiva, d. h. in der freien Bewegung im Leben, in den freien und unfreien Künsten, im äusserlichen Anstand, in der Weltweisheit, Politik, Oekonomie ꝛc. Daß der Mensch in der Bekehrung die guten Kräfte verloren, dagegen schlechte angenommen habe, sei von Strigelius im Syllogismus zugestanden. Jetzt komme er wieder auf die alte Behauptung zurück: der freie Wille sei in der Bekehrung nicht vernichtet, sondern nur geschwächt. Er widerspreche sich, indem er das Eine einräume und das Andre leugne, das große Verderben der Menschheit in der Erbsünde zugebe, im freien Willen aber nicht zugestehe.

Um diesen scheinbaren Widerspruch zu heben, erklärt Strigelius: man müsse wohl unterscheiden zwischen Substanz mit ihren Eigenschaften und dem Verderben, welches erst zur Substanz und deren Eigenschaften hinzugekommen sei, und die Eigenschaft verhindere so zu handeln, wie sie ursprünglich geschaffen sei. Er erläutert dies mit dem Gleichnisse vom Magnet, der mit Knoblauchsaft bestrichen die Anziehungskraft verliere, nach Entfernung desselben aber und mit Bocksblut bestrichen, sie wieder gewinne. Die Erbsünde verkleinere er nicht, er unterscheide aber nur das Verderben von der Substanz und der Eigenschaft, wenn wir den Menschen nicht in eine Bildsäule umwandeln wollen [65]).

Flacius beklagt sich aber, daß er im Disputiren von der Theologie zur Philosophie übergehe. Nach des Strigelius Ansicht sei die Erbsünde ein zufälliges Uebel in einem guten Subject. Luther sage aber ausdrücklich (enarratt. in Genesin), daß die Erbsünde den ganzen Menschen, die Substanz, umgewandelt habe. Auch die heil. Schrift spreche nicht so leichthin von bloßen Accidentien, sondern von der Substanz, daß gleichsam der ganze Mensch verdorben und das Dichten desselben böse sei. Strigelius gebrauche nur philosophische Gründe und

[64]) Disp. Vin. 14.
[65]) Disp. Vin. 16.

scheinbar annehmbare Gleichnisse. Er solle ihn aber aus der heil. Schrift widerlegen.

Strigelius erwiderte: daß er Theologie mit der Philosophie vermische, sei ein altes Lied. Es gebe Gegenstände, die ohne Gottes Wort nicht erkannt werden könnten, wie der Artikel von der Rechtfertigung, von den beiden Naturen in Christo ꝛc., das seien verborgene Mysterien seit Jahrhunderten. Aber der Artikel von dem freien Willen, von den Kräften der Seele, von der Art und Weise zu handeln, müssten, zum bessern Verständniß der Theologie, durch die Philosophie erklärt werden. Mit Unrecht werde er daher beschuldigt, daß er nicht Alles aus der Theologie beweise. Der Wille handle nicht naturaliter, sondern auf seine Weise, und diese Eigenschaften seien so beschaffen, daß sie nicht getrennt werden könnten, wie Wärme von Licht. Die menschlichen Kräfte erhebe er nicht; nur wolle er nicht, daß der Mensch in eine Bildsäule oder in einen Stock verwandelt werde. Er unterscheide Substanz und Accidens; das sei keine sophistische oder eingebildete Unterscheidung; aber ohne Erwähnung von Substanz und Accidens könne er von diesem Gegenstande nicht reden. Er beruft sich nun auf das Urtheil aller Gebildeten in dieser Versammlung und auf alle in Europa. Sollte ihm aber ein Wort entfallen sein, das nicht recht sei, so bitte er ihm zu verzeihen, als einem, der in tiefem Elende sich befinde [66]). — Flacius beharrt dabei, daß der Mensch im Guten sei wie ein Block, er habe keine Bewegung; der Unterschied zwischen Substanz und Accidens sei nicht schriftgemäß; er dringt nun auf Zeugnisse aus der heil. Schrift und setzt hinzu: der Mensch sei noch schlimmer als eine Bildsäule, denn diese beleidige nicht Gott und hasse ihn nicht; wir aber hassen ihn; schlimmer als der Mond, denn dieser nehme das Licht an, wir aber nicht.

Nachdem Strigelius mehrmals um Beendigung der Disputation über diesen Satz gebeten und mit Plautus gesagt hatte: satis est, quod satis est, da dieser Gegenstand hinlänglich erörtert sei; Flacius aber immer auf Lösung und Erledigung dieses Arguments drang, schloß endlich der Canzler diese Sitzung, da die Zeit verflossen sei; nach Tische wolle man wieder zusammenkommen [67]).

In der zweiten Sitzung, des Nachmittags, erklärt Flacius, wie er nachgewiesen habe, daß die Mitwirkung des freien Willens aufgehoben sei, was Strigelius noch nicht widerlegt habe; und er solle nachweisen, inwiefern sein Argument bei der Erbsünde wahr, bei dem freien Willen falsch sei. — Strigelius erwidert: die ἀταξία d. i. das tiefe

66) Disp. Vin. 18. 19.
67) Disp. Vin. 21.

Verderben erkenne er an, aber den freien Willen mit seinen Eigenschaften und seiner Art und Weise zu wirken könne er nicht leugnen, es sei denn daß der Mensch in einen Stein, einen Block oder in ein Thier verwandelt werde. Er kommt dann noch einmal auf die Definition der Erbsünde und des freien Willens zurück und erklärt, daß demnach die Erbsünde weder eine Substanz oder etwas Substantielles, noch eine quantitas, sondern eine qualitas, ein Accidens, d. i. eine Beraubung sei, die Beides umfasse, nämlich einen Mangel und ungeordnete Begierden. Der freie Wille sei aber nach Augustin das Urtheil des Willens von Dem, was man will oder nicht will. Frei sei er, weil er nicht nothwendig sei. Denn der freie Wille, der Nothwendigkeit oder dem Zwange unterworfen, sei nicht Wille, sondern, wie Luther sagt, Nichtwille (noluntas) [68]).

Flacius wollte aber aus der heil. Schrift den Unterschied zwischen Erbsünde und freiem Willen bewiesen haben, und inwiefern sein Argument in der Erbsünde wahr, im freien Willen falsch sei, wo nicht, sei er überwunden! — Strigelius erklärt nun, daß die Erbsünde nur aus der Theologie, der freie Wille aber nur durch den Verstand erkannt werden könne. Weiter sei der Faden nicht auszuspinnen, da der Unterschied zwischen Substanz und Accidens offenbar sei.

Da Flacius behauptet, daß es hier nicht darauf ankomme, was der Unterschied von Erbsünde und freiem Willen sei, sondern daß Strigelius erkläre, inwiefern seine Behauptung im freien Willen falsch, in der Erbsünde wahr sei, und sich auf Schriftstellen beruft, in welchen die Erbsünde ausdrücklich das Dichten des alten Menschen, d. i. die Masse selbst, und ein steinernes Herz genannt werde, fragt endlich Strigelius: „Leugnest Du, daß die Erbsünde ein Accidens sei?" Flacius beruft sich auf Luther, der es leugne, und auf die heil. Schrift, die nicht dulde, daß so leichthin von der Erbsünde als einem Accidens gehandelt werde. Strigelius fragt nochmals: „Leugnest Du, daß die Erbsünde ein Accidens sei?" Nun behauptet Flacius geradezu: die Erbsünde sei eine Substanz; denn die heil. Schrift und Luther sagen es. Darauf antwortet Strigelius kurz: von der Erbsünde gebe ich es zu, von dem freien Willen nicht, — hoc satis [69]).

Auf der Stelle erinnert ihn Wigand, diese Behauptung fallen zu lassen; dadurch veranlasse er nur neue Störung und Verwirrung in der Kirche [70]). Flacius erklärt aber, daß dieser Unterschied nicht schriftgemäß sei, und fragt nun, um sich zu retten, ob er dem wiedergebornen

---

[68]) Disp. Vin. 23.

[69]) Disp. Vin. 25. 26.

[70]) *Wigand:* de Manich. renov. 361. *Schlüsselb.* cat. haer. 2, 4.

oder nicht wiedergebornen Menschen die Mitwirkung (synergia) zuschreibe. Andr. Hügel, der ihm zur Seite stehe, habe vom Schlosse Leuchtenburgk aus dies blos vom Wiedergebornen verstanden. — Strigelius will Dessen Sache mit der seinigen nicht verwechselt wissen. Von der Erbsünde sei vor der Bekehrung unter den Gutgesinnten kein Streit. Er gebe zu, daß der nicht wiedergeborne Mensch in der Bekehrung nicht den Anfang mache; er schreibe eben den Anfang der Bekehrung nicht uns zu, sondern Gott, der uns bewegt und zieht durch's Wort; aber er setze hinzu: der Mensch wird anders bewegt und gezogen, als der Block.

Endlich wendet sich der Canzler an Strigelius und sagt: der Fürst verlange, daß er deutlich und bestimmt erkläre, ob er dem Willen Mitwirkung zuschreibe vor oder nach der Wiedergeburt. Strigelius beruft sich nun auf seine Sätze, die deutlich sagen, daß Jesus in uns nicht so wirke, daß er den Menschen wider seinen Willen folgsam, sondern ihn nur zum Folgen geneigt mache. Solange der Wille widerstrebe, könne keine Bekehrung stattfinden. Uebrigens lege ihm Flacius Fragen vor, die er in seinem Leben noch nicht gehört, und bringe eine Theologie vor, die er seinen Zuhörern noch nicht vorgetragen habe. Er habe Luther'n vier Jahre gehört, so etwas sei ihm aber noch nicht vorgekommen. Er möge ihm das Blut nicht aussaugen. Er werde seine Ansicht nicht ändern, und wenn ihm noch ärgere Dinge begegnen sollten, als ihm schon begegnet seien [71]). — Flacius besteht aber auf Entscheidung der vom Fürsten vorgelegten Streitfrage, und der Canzler erklärt nun: der Fürst glaube, daß Strigelius ausweiche. Wenn er nicht vorbereitet sei, so gebe er ihm Zeit bis zur nächsten Sitzung. Indessen möchten sie sich zu neuen Sätzen wenden oder auch beim ersten Satze stehn bleiben.

Strigelius bleibt bei Dem stehn, was er gesagt. Er überlasse es der Entscheidung aller Kirchen, und ihrem Urtheil wolle er sich fügen. Gott möge ihm helfen. Er habe innerhalb eines Monats wenige Tage ohne Krankheit zugebracht. Luther habe sich viel einfacher ausgedrückt, wenn er sagt (zu Ps. 51): uns komme es zu, durch den heil. Geist dem Worte beizustimmen und dem Evangelium zu folgen. Wenn Das nicht genüge, so könne er nichts Besseres geben, und wenn man Monate lang mit ihm verhandele. „Ich bitte um Verzeihung," setzte er hinzu, „wenn ich nicht Alles mathematisch und gleichsam bis auf den Punct beantworte. Ich hoffe keine Gotteslästerung zu sagen und bitte, daß man auf meine schwachen Gesundheitsumstände Rücksicht nehme [72])." — Als ihm Flacius bemerklich macht, der Fürst wünsche, daß diese Streitfrage entschieden

[71]) Disp. Vin. 34.
[72]) Disp. Vin. 38.

werde, und unbekannt könne sie ihm nicht sein, antwortet Strigelius: Nur zwei Stellen von Augustin und Luther könne er anführen, mehr nicht, und wenn ihm der Henker auf dem Nacken säße. Augustin sagt (Retract. 2, 23): das Wollen und das Vollbringen ist von Gott. Beides ist unser, weil es nur geschieht, wenn wir wollen. Und Luther sagt (zu Ps. 51): kein ander Werk ist unser, als daß wir die dargebotene Gnade nicht verschmähen, sondern diese mit Glauben annehmen. Aber auch das ist ein Geschenk des heil. Geistes, weil der Glaube nicht eines Jeden Sache ist; und setzt deutsch hinzu: „Bitte um Gottes willen, man wolle mir zu Gute halten. Ich kann's nicht ausmessen. Ist mir's eine Schand, so sei mir's eine Schand." Zuletzt fügt er hinzu: „ich bin so ermattet, daß ich fürchte, die Disputation mehre Tage hindurch nicht fortsetzen zu können, nicht aus Trägheit, sondern wegen Gefahr der Gesundheit." — Der Canzler erklärt nun: der Fürst gebe zu, daß sie auseinandergingen [73]).

In der folgenden Sitzung, am 3. August früh, wollte Strigelius zu einem andern Gegenstande, von der Wirksamkeit Gottes in uns, übergehen. Aber wider Aller Erwarten nahm Flacius die Tags zuvor abgebrochene Streitfrage wieder auf und erklärte: die gestrige Verhandlung habe auf dem dialektischen Unterschiede von Accidens und Substanz beruht, gleichsam als wenn die Erbsünde nur Accidens, der freie Wille aber Substanz sei. Schon durch Schriftstellen habe er es widerlegt. Auch Luther bestreite es, wenn er sage (zu Gen. 3): die Sophisten und Scholastiker lehren: die Erbgerechtigkeit sei, wie die Krone auf dem Haupte der Jungfrau, nur ein äusserer Schmuck und nicht angeboren, durch den Sündenfall aber verloren gegangen, die natürlichen Kräfte seien aber nach dem Sündenfall unverletzt geblieben. Dadurch werde aber die Erbsünde verringert — und das sei wie die Pest zu fliehen. Selbst Strigelius habe in Vorlesungen gesagt, die Feindschaft des Fleisches bezeichne nicht blos den Geist und Sinn, sondern auch das Herz; und der Wille sei eine Feindschaft gegen Gott. So bezeuge die heil. Schrift, Luther und Strigelius selbst, daß die Erbsünde nicht ein Accidens sei. Er fordert nun den Fürsten, als Präses des Colloquiums, auf, den Strigelius anzuhalten, daß er auf die vorgelegte Frage ordnungsgemäß und aus dem Worte Gottes antworte. Der Canzler gebietet ihm auch: die vorgelegte Frage zu beantworten und die Sätze nach der Ordnung aus dem Worte Gottes zu widerlegen [74]).

Strigelius erwidert auf die angeführte Stelle von Luther, daß,

---

[73]) Disp. Vin. 41.
[74]) Disp. Vin. 42—44.

wenn es gelte ihn zu verehren, er nicht der Letzte sei und daß er dieses gewiß schon durch die That bewiesen habe. Hier gelte es aber die Wahrheit zu bekennen. Er habe vier Jahre in Wittenberg Luther und seine Amtsgenossen gehört, aber nie, weder in Predigten noch in Vorlesungen, vernommen, daß die Erbsünde vom Wesen des Menschen sei. Denn die Erbgerechtigkeit sei das Licht im Geiste d. i. die wahre Erkenntniß Gottes; im Willen die Neigung zu Gott oder die Richtung, welche Gottesfurcht, den Glauben und den übrigen Gehorsam umfaßt, in einem Herzen, das mit Gottes Gesetz übereinstimmt. Dagegen ist die Erbsünde im Geiste Unwissenheit von Gott, im Willen Abwendung von Gott, im Herzen hartnäckiger Widerstand gegen das Gesetz. Daher ist sowol die Erbgerechtigkeit als die Erbsünde Accidens. Denn wenn die Erbgerechtigkeit ein Theil der Substanz des Menschen gewesen wäre, so konnte sie im Sündenfall nicht verloren gehn oder verdorben werden. Er setzt hinzu: Von Luther's Verdienste will ich nichts nehmen; das behaupte ich aber und unterscheide Accidens von Substanz. Gleichwie aus der heiligen Schrift nicht zu beweisen ist, was die Theile der Rede nach Donat sind, so ist aus der heil. Schrift auch nicht zu beweisen, was der Unterschied zwischen Substanz und Accidens sei. Die heil. Schrift überläßt das dem Aristoteles und den Schulen [75]).

Flacius erwidert aber: ob der Mensch nach der Substanz oder dem Accidens verdorben sei, das sei nicht aus Aristoteles oder der blinden Philosophie, sondern aus dem Worte Gottes zu beweisen. Der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Dasselbe gehöre aber zum Wesen des Menschen. Dieses Ebenbild Gottes sei aber durch den Sündenfall in das Ebenbild des Satans verwandelt worden. Daher gehöre nun auch die Erbsünde zum Wesen des Menschen. Sowie der gute Wein durch Vermengung mit Essig verdorben wird, so sei es auch hier der Fall [76]).

Auf diese Weise wird noch in zehn Sitzungen fort disputirt, ohne zu einem bestimmten Resultate zu kommen. Strigelius wird gedrängt, nach des Hofes Meinung sich über den Synergismus zu erklären, ja vom Canzler gewarnt, dem guten Rufe des Flacius nicht zu nahe zu treten [77]). — Am 8. Aug. 1560 gegen Abend ließ endlich der Fürst diese Disputation schliessen. Nur das lebendige Interesse der damaligen Zeit an diesen Streitfragen macht es erklärlich, wie man acht Tage lang Vor- und Nachmittags diesen Verhandlungen mit solcher Ausdauer bei-

[75]) Disp. Vin. 46.
[76]) Disp. Vin. 48.
[77]) Disp. Vin. 74. 80.

wohnen konnte. Der Canzler dankte im Namen des Fürsten den Colloquenten, daß sie ihm die rechte Meinung gezeigt; erklärte, daß diese Disputation zu seiner Zeit an diesem Orte fortgesetzt, von der ganzen Hochschule zu Jena wiederholt und endlich durch eine Synode entschieden werden sollte. Sie möchten aber in ihre Herberge gehn und dort den Willen des Fürsten abwarten [78]). — Tags darauf, den 9. Aug., gaben Musäus und Flacius noch in Weimar beim Fürsten ein Schreiben ein, in welchem sie vorstellten, daß des Strigelius vierter und fünfter Satz wegen Eile und Kürze der Zeit nicht gehörig widerlegt worden sei. Dann habe Strigelius mit geschicktem Stillschweigen ihren sechsten und siebenten Satz zu beseitigen gewusst, in welchen sie ihn gerade der größten Irrlehren beschuldigten. Endlich bitten sie, dieses Schreiben den Acten beizulegen. — Der Fürst erklärt, daß dieses Gesuch oder diese Verwahrung den Acten beigelegt werden solle; übrigens sollten die Unterredungen nächstens fortgesetzt und dann auch bekannt gemacht werden [79]).

Hierarchische Bestrebungen. Indessen hatte sich die Ansicht bei Hofe doch geändert. Man war zu der Einsicht gekommen, daß Strigelius ein so arger Ketzer nicht sei, als man ihn geschildert hatte. Besonders mag der Canzler Brück viel dazu beigetragen haben, dem Fürsten eine andre Meinung von Strigelius beizubringen, der die ganze Akademie, ausser die Theologen, auf seiner Seite hatte. Dazu kam das Benehmen des Interims-Superintendent Balth. Winter und seiner beiden Diakonen Amandus und Langer. Sie unternahmen es nicht nur ihr Verfahren gegen Wesenbeck bei dem Fürsten unter'm 28. Aug. zu rechtfertigen [80]), sondern fuhren auch fort ihr Kirchenregiment auf gleiche Weise zu handhaben. Unter andern wollte Winter einen in zweideutigem Rufe stehenden Juristen, den Professor und Anwalt M. Dürfeld, zum Genusse des heil. Abendmahls nicht zulassen, weil er in öffentlicher Rede gegen das Confutationsbuch gesprochen und geäussert hatte, daß man aus Seneca Theologie lernen könne, um den Studenten den Synergismus zu empfehlen [81]). Winter erhielt unterm 5. Sept. vom Fürsten ein scharfes Schreiben, in welchem er ihn auf die bei Lebzeiten Luther's von Amsdorf, Schnepf und Stolz verfasste Visitationsordnung verwies, die allen Superintendenten zugeschickt worden sei, und sich auf Luther's Ausspruch berief: „wenn vermessene Theologen sich herausnähmen nach der weltlichen Obrigkeit Zügel zu greifen, so solle man es ihnen nicht ge-

---

[78]) Disp. Vin. 240. *Flac.* narr. ap. *Schlüsselb.* 13, 838.
[79]) Disp. Vin. 241. ed. 2. 252. Salig 3, 626.
[80]) Joach. Müller: Staats-Kabinet 1, 1. 99.
[81]) *Flac.* narr. ap. *Schlüsselb.* 13, 839.

ſtatten"; man ſolle vielmehr die Ordinanden auf das Confutationsbuch verpflichten, aber auſſerdem ſich aller ſpaniſchen Inquiſition enthalten [82]). — Unterm 14. Sept. ſtellte Winter, der ſich mit Leibesſchwachheit entſchuldigte, ſein Verfahren beim Fürſten als nothwendig dar und bat um die Viſitationsordnung, die ihm ſein Vorgänger, Andr. Hügel, nicht hinterlaſſen habe. Auch die Theologen baten unterm 28. Oct. den Fürſten in einem Schreiben, den Streit mit Zuziehung einiger umſichtigen Theologen aus dem Worte Gottes entſcheiden zu laſſen [83]). Aber der Fürſt ſchickte am folgenden Tage (den 29. Oct.) einige Räthe, unter ihnen Eberh. von der Tann, nach Jena, und ließ den Pfarrverweſer Winter, als er eben am Fieber krank darniederlag, ſeines Amts entſetzen, wobei harte Worte vorfielen. Wenige Tage ſpäter war er todt [84]).

Nach ſeinem Tode hielten die Theologen zu Jena dem Fürſten in einem eilf Bogen langen Schreiben alles Ernſtes, aber mit geziemender Ehrerbietung den Eingriff in die Schlüſſelgewalt vor, den er ſich erlaubt habe, und ermahnten ihn, Buße zu thun und ſich künftighin vor der willkürlichen Anmaaßung eines nicht der weltlichen Obrigkeit, ſondern den Haushaltern im Reiche Gottes anvertrauten Rechts zu hüten. Wenn er glaube, daß irgend ein Diener der Kirche ſeine Gewalt misbrauche, ſo möge er ihn vor das Gericht einer Synode ſtellen. Wenn er nicht zur rechten Zeit Reue zeige, werde Gottes Strafe nicht ausbleiben [85]). Daß die Stadtgraben um Weimar Blut geſchwitzt, die Störche aus der Stadt nach dem Galgen gezogen, Ottern und Schlangen auf die Obſtbäume gekrochen, Alles das deute auf Gottes zukünftiges Strafgericht [86]). — Der Fürſt antwortete ihnen (unterm 22. Nov.), daß er den Pfarrverweſer Winter nach reiflicher Ueberlegung habe abſetzen laſſen. Er halte es nicht für nöthig, auf ihre Vermahnungsſchrift, ſo chriſtlich und treu ſie auch gemeint ſei, ſich näher einzulaſſen. Alle Superintendenten ſeien bis jetzt, auſſer Winter, der von Amsdorf, Schnepf und Stoltz entworfenen Viſitationsordnung nachgekommen. Er wolle aber keine ſpaniſche Inquiſition oder andre Neuerungen geſtatten, die zu einem ärgerlichen Misbrauch oder Gerichtszwang gerathen möchten [87]).

Flacius hatte in einem beſondern Schreiben bei dem Fürſten

---

[82]) Joach. Müller a. a. O. 3, 123.
[83]) Joach. Müller a. a. O. 1, 135.
[84]) Salig 3, 642.
[85]) *Flac.* narr. l. c. Salig 3, 636.
[86]) *Flac.* narr. l. c. Salig 3, 636—639. Wette: hiſt. Nachr. von Weimar 2, 8.
[87]) Salig 3, 640.

darauf angetragen, daß nach Schnepf's Tode, dem in Gemeinſchaft mit ihm vormals die Inſpection über die ſämmtlichen Pfarrer in den fürſtlich ſächſiſchen Landen aufgetragen war, dieſelbe einem andern Profeſſor in Jena oder dem ganzen Collegio daſelbſt übertragen werden möge. Der Fürſt erwiderte aber in demſelben Reſcripte: daß er ihn zur theologiſchen Profeſſur berufen, damit er genug zu thun habe, wenn er ſie fleiſſig abwarte, und wolle ihm weiter keine Laſt auferlegen. Uebrigens ſtehe ihm als Landesfürſten die Ober-Inſpection zu, die er ſich von den Theologen nicht wolle nehmen laſſen. Auch werde jeder Superintendent thun, was ſeines Amtes ſei [88]). — Die Theologen verſuchten nochmals ihr Heil und baten, der Fürſt möge einige fromme Räthe und Theologen abſchicken, mit denen ſie die ganze Angelegenheit in Ordnung bringen wollten. Der Herzog antwortete ihnen aber unter'm 29. Nov., daß es bei Dem verbleiben ſolle, was er ſchon reſcribirt habe. Auch werde er durch neu erregte theologiſche, ſubtile, unnöthige Fragen ſich davon nicht abwendig machen laſſen. Sie ſollten ihres Amtes warten und in die Lenkung der Gewiſſen nicht eingreifen, was Gott allein zuſtehe [89]).

Da die Theologen zu Jena wohl einſahen, daß man bei dieſer Streitſache auf den Grund der Wahrheit gehn und nach Recht entſcheiden werde, ſuchten ſie auswärtige Theologen auf ihre Seite zu ziehen und gaben heraus: [0] Epistola Theologor. Jenens. ad quosdam pios fratres de caussâ Victorini. s. l. 1561. 8. In dieſer epistola, von Muſäus, Flacius, Wigand und Juder unterſchrieben, ſuchten ſie ſich gegen den Vorwurf, als wollten ſie ein neues Papſtthum errichten, zu vertheidigen. Eine künftige Synode, die man aber darum ſchon eine Räuberſynode nenne, ſolle dieſen Streit entſcheiden, und zwar mit dem Schwerte des Geiſtes. Darum wende man ſich an frommgeſinnte Amtsbrüder. Wigand hatte dieſe Epiſtel unter andern auch an Dr. Joach. Mörlin, Superintendent in Braunſchweig, geſchickt, welcher unter'm 12. Dec. beifällig darauf antwortete [90]).

Sühne-Verſuch. Indeſſen verlor Flacius immer mehr an Gunſt bei Hofe, und der Canzler Brück bewog den Fürſten, den ganzen Streit auf ſich beruhn zu laſſen. Strigelius dagegen, beſonders auf den Rath des Superintendenten Max. Mörlin zu Koburg, fand bei Hofe immer mehr günſtige Aufnahme. Um ſie Beide zu vertragen, wurden ſie aufgefordert ſchriftlich zu erklären, unter welchen Bedingungen die Ausſöhnung zwiſchen ihnen zu Weimar ſtattfinden könne [91]). Flacius wandte

[88]) Salig 3, 641.
[89]) Salig 3, 642. Joach. Müller 1, 185.
[90]) Salig 3, 645—647. Planck 4, 631. *Otto:* de Strig. 55.
[91]) Salig 3, 642.

ſich zunächſt deshalb (unterm 30. Nov.) an ſeine Collegen Muſäus, Wigand und Juder, die (unterm 3. Dec.) erklärten, daß mit einem Ketzer ein Privatvertrag nicht zu ſchlieſſen ſei, wenn er nicht widerrufe. Synoden und Convente könnten aber deshalb nur entſcheiden. Durch Vermittler ſeien ſolche Streitfragen nicht zu ſchlichten, weil Dieſelben ſie leicht für Wortgezänke erachteten, wie die Vermittlung zu Coswig lehre [92]). Sie ſchrieben auch (unterm 4. Dec.) an die Superintendenten Mar. Mörlin zu Koburg und J. Stößel zu Heldburg, maßen ihnen alle Schuld bei, daß Winter abgeſetzt worden ſei; Strigelius gereiche nur zum Verderben der Hochſchule; der Hof beabſichtige ihn mit Flacius zu verſöhnen; ſie möchten alles Mögliche thun, daß eine Verſöhnung nicht zu Stande komme [93]).

In gleichem Sinne ſchrieb Flacius (unterm 4. Dec.) von Weimar aus an den Fürſten. Er wies dem Strigelius 26 Irrthümer ſowie acht Fälle von Untreue in der Religion nach, die ausgenommen, die ihm Stößel und Muſäus in der großen Apologie vorwerfen. Mit einem ſolchen Manne ſei kein Friede zu ſchlieſſen, ſelbſt wenn er widerrufe. In dieſer Hinſicht weiſt er auf die Viſitationsordnung hin, die beſtimme, daß ein Irrlehrer, auch wenn er ſich erbiete zu widerrufen, doch nicht im Kirchenamte zu laſſen ſei [93]). Dieſem Schreiben ließ Flacius (unterm 6. Dec.) ebenfalls von Weimar aus ein andres an die fürſtlichen Räthe folgen, in welchem er nachweiſt, wie oft (eilfmal) ihm Strigelius zu nahe getreten ſei und wehe gethan habe, was von ſeiner Seite nie geſchehen ſei, wie auch Strigelius zugeſtanden habe. Dies wolle er ihm indeß Alles vergeben. Solange er aber ſeine Irrthümer nicht deutlich und öffentlich widerrufe, ſei er in ſeinen Augen ein Ketzer und verdammt [95]). Auch ſein Glaubensbekenntniß legte er mit bei. — Strigelius ſchickte ſein desfallſiges Schreiben unterm 5. Dec. (1560) an den Fürſten cin: er zeigte an, was ihm Flacius Schuld gebe, was er in der That lehre und was er ferner lehren werde [96]).

Am 10. Dec. fand zu Weimar der Sühne-Verſuch zwiſchen

---

[92]) Salig 3, 643.

[93]) Salig 3, 644. 645.

[94]) *Flac.* epist. ad principem, qua probat, ad transactionem cum Victorino necessariam esse revocationem, ob multitudinem et magnitudinem errorum et crebram ejus perfidiam in Religione. Disp. Vin. 386. ed. 2. 406. Salig 3, 645.

[95]) *Flac.* epist. ad consiliarios principis Sax., qua probat, se tantum (non ex odio, sed — ed. 2.) ob studium veritatis et nullos privatos affectus cum Vict. pugnare. Disp. Vin. 382. ed. 2. 402.

[96]) Salig 3, 645.

Strigelius und Flacius ſtatt; aber vergeblich. Flacius beſtand darauf, daß Strigelius widerrufen müſſe, und ſo zerſchlug ſich dieſe Verhandlung völlig [97]).

Um dieſe Zeit erſchien von Flacius: „Warhafftige vnd beſtendige meinung vnd zeugnis, Von der Erbſünde vnd dem freien Willen. Aus Luthers Schrifften gezogen, zu nottürfftigem vnd hochnützlichem Vnterricht in jtzt ſchwebenden zwiſpalten. Jhena 1561. 4. 19 Bog. (Weim. Bibl.). In der Vorrede (vom 1. Oct. 1560) ſagt er: „Weil etlich jtzt fürgeben dürffen, D. Luther ſey nicht ſtetz in einerley Meinung in dieſen Stücken geblieben, So habe ichs für gut angeſehen, ſeine meinung vnd zeugnis aus allen ſeinen Schrifften in ein Büchlein der warheit zu gut ausgehn laſſen."

Fürſtentag zu Naumburg. In dieſe Zeit fiel der ſogenannte Fürſtentag zu Naumburg, vom 21. Jan. bis 8. Febr. 1561, auf welchem nicht nur die revidirte augsburgiſche Confeſſion von neuem unterſchrieben, ſondern auch ausgemacht worden war, daß Verketzerungen und Verdammungen nicht mehr vorkommen, und alle Bücher, die gedruckt würden, einer genauern Aufſicht unterworfen werden ſollten, damit ſie weder in der Form noch im Weſen gegen die A. C. verſtießen. Der Herzog Joh. Friedrich der Mittlere von Sachſen wohnte mit ſeinen beiden Theologen Mörlin von Koburg und Stößel von Heldburg dieſer Verſammlung auch bei, reiſte aber vor dem Schluſſe derſelben ab, weil gegen obige Beſtimmungen von ſeinen Theologen ſein Gewiſſen zu ſehr geſchärft wurde. Später wurde er in Weimar durch eine Deputation zum Beitritt aufgefordert [98]).

Die Profeſſoren der Theologie zu Jena durften an dieſem Convente nicht Theil nehmen; ſie ſcheuten ſich aber nicht, eine ſogenannte Supplication einzuſchicken, unter dem Titel: [0] Supplicatorii libelli de synodo congregandâ partim antea editi, partim nunc recens ad Convent. Numburgens. missi et exhibiti. Vrsellis [99]) 1561. 8. 11 Bog. [100]). Indeſſen waren die Theologen zu Jena mit den Verhandlungen und Beſchlüſſen zu Naumburg ſehr unzufrieden. Da ſie nicht mehr in den Bann thun durften, predigten ſie in der Stadtkirche und zogen gegen einige Profeſſoren, die nicht ihrer Meinung waren, tüchtig los. Die Akademie berichtete deshalb an den Fürſten. Derſelbe ſchickte im April einen ſeiner

[97]) Salig 3, 646. *Otto:* de Strig. 54.

[98]) Salig 3, 697.

[99]) Urſel, ein Städtchen bei Frankfurt a. M., wo viele Schriftchen in dieſen Streitigkeiten gedruckt worden ſind, ehemals Stolbergiſch, ſpäter Mainziſch.

[100]) Planck 6, 231.

Räthe nach Jena; Dieser ließ die Theologen vorfordern und verbot ihnen das Predigen [101]).

Kampf wegen Druckfreiheit. Kurfürst August von Sachsen hatte sich von seinen Theologen zu Wittenberg aufsetzen lassen, was eigentlich von den synergistischen Streitigkeiten zu halten sei. Diesen Aufsatz, von Paul Eberus verfasst, hatte Flacius sich zu verschaffen gewusst und ohne höhere Erlaubniß herausgegeben [102]): Confessio et sententia Witebergensium de libero arbitrio, cuidam Electori aō 1561 exhibita. Vna cum utilibus scholiis Fl. Ill. s. l. et a. 8. 1 Bog. (Weim. Bibl.). — ed. 2. cum scholiis Fl. Ill. et Zach. Praetorii. s. l. 1561. 8. 2 Bog. (Jen. Bibl.). Gegen diese Confession erschien auch von Zach. Prätorius, Prediger zu Eisleben: [†] Brevis responsio ad confessionem theolog. Witebergens. de lib. arb. s. l. et a. 4. 2 Bog. [103]).

Flacius wurde vom Canzler Christian Brück deshalb tüchtig mitgenommen; es wurde ihm, sowie den übrigen Professoren, nochmals eingeschärft, ohne Censur vom Hofe kein Buch, es sei so groß oder so klein es wolle, drucken zu lassen. Die Theologen zu Jena nahmen sich (unterm 24. Jun. 1561) in einem eilf Bogen langen Schreiben des Flacius an, dem man nur danken müsse, daß er die wittenbergsche Confession mit Scholien herausgegeben habe, da die Wittenberger Flacii Lehre vom freien Willen für gottlos erklärten. Die Mansfelder hätten dieselbe Confession mit Scholien widerlegt. Uebrigens bewiesen sie mit zwanzig Gründen, daß sie sich dem Verbot der Druckschriften nicht fügen könnten [104]). — Der Fürst ließ sich durch diese Einwendungen nicht irre machen, bestellte vielmehr den Superintendent Stößel zu Heldburg zum Superintendenten in Jena, bestätigte ihre eingesandten Gesetze der theologischen Facultät nicht, und selbst ihre Disputationen durften nicht gedruckt werden. Den Buchhändlern in Jena ließ er den Befehl zukommen, keine Schriften von Theologen, sie seien zu Jena oder auswärts gedruckt, zu verkaufen. Da die Theologen zu Jena Vorstellungen dagegen thaten, schickte der Fürst die beiden Superintendenten Max. Mörlin und J. Stößel nach Jena und ließ ihnen den geschärften Befehl vorlesen, daß sie an keinem Orte, auch auswärts nicht, irgend eine Schrift sollten drucken lassen [105]). Da sie demnach auch beim Hofe keine Hilfe und keinen Schutz fanden, wandten sie sich unterm 9. Jul. an die beiden Superintendenten

---

[101]) Salig 3, 847.
[102]) *Schlüsselb.* cat. haer. 5, 525. Salig 3, 848. 617.
[103]) *Schlüsselb.* 5, 532.
[104]) Salig 3, 848.
[105]) Salig 3, 851.

zu Koburg und Heldburg selbst, klagten über die Verachtung des Confutationsbuchs und baten um Fürsprache wegen Druckfreiheit. Daß sie nach dem Kirchenregiment streben sollten, komme daher, daß der Fürst dem Dr. Schnepf die Aufsicht über die Lehre in den fürstlich sächsischen Landen befohlen und Flacius zum Mitaufseher berufen habe. Flacius habe aber diese Macht nicht gebraucht, und da Musäus dem Dr. Schnepf gefolgt, habe Derselbe keinem Küster, geschweige einem Pfarrer etwas gesagt. Da aber in ihren zur Bestätigung eingesandten Gesetzen sie sich gleich den Wittenbergern custodes doctrinae coelestis genannt hätten, würde dieses als ein Eingriff in die Rechte der weltlichen Obrigkeit ausgelegt.

Consistorium zu Weimar. Man beschuldigte die Theologen zu Jena, und nicht mit Unrecht, daß sie nach ungemessener Macht in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten strebten. Offenbar waren sie auch in ihrem Eifer zu weit gegangen und hatten ihre Macht zur Ungebühr benutzt. Um ihnen aber diese Macht wieder aus den Händen zu reissen und den Verwirrungen ein Ende zu machen, ließ der Fürst von seinen Räthen eine Ordnung abfassen, nach welcher im Schlosse zu Weimar ein Consistorium für die fürstlich sächsischen Lande errichtet wurde, wie Wilh. Sarcerius in einer Schrift vorgeschlagen hatte [106]), das alle Macht in der Kirche in sich vereinigte und in welchem er sich und dem Hofe die letzte Entscheidung in kirchlichen Angelegenheiten vorbehielt. Sie erschien unter dem Titel: „Ordenung vnd summarischer Proceß des fürstl. Sächsischen Consistorii. Auffgerichtet im Jar 1561." Jena b. Rebart 1561. 4. 3 Bog. [107]). Zu Beisitzern desselben waren vier geistliche und vier weltliche Räthe gewählt worden, die alle Vierteljahre in einem besondern Zimmer im Schlosse zu Weimar unter dem Präsidio des Fürsten zusammenkommen und ihre Sitzungen halten sollten. Die geistlichen Räthe waren die vier Superintendenten des Landes Max. Mörlin zu Koburg, Joh. Stößel zu Heldburg, indessen zum Superintendenten in Jena ernannt, Barth. Rosinus zu Weimar und Casp. Molitor (Müller) zu Orlamünde. Es wird aber ausdrücklich bemerkt, daß der Fürst nicht ungeneigt gewesen wäre auch aus der Mitte der Professoren der heil. Schrift zu Jena einen Beisitzer zu wählen, aber aus hochbewegenden Ursachen habe er noch zur Zeit allerlei Bedenken; behalte sich indeß vor, wenn einer der Beisitzer mit Tode abgehn sollte, einen Andern zum Bei-

---

[106]) Von christlichen, nöthigen u. nützlichen Consistorien oder geistlichen Gerichten ꝛc. Eisleben 1555. 4. Salig 3, 504.

[107]) Joh. Schmidt: Weimar. Gesetzsammlung (Jena 1801) 2, 310. Salig 3, 632. *Otto:* de Strig. 56.

sitzer zu wählen. Die weltlichen Räthe waren der Hauptmann Matth. v. Wallenrod zu Koburg und Sonnebergk, der Canzler Christian Brück und die DDr. Heinr. Schneidewein und Luk. Tangel.

Vor diese Behörde sollten alle geistliche und theologische Händel gebracht werden; namentlich wird bestimmt, daß „alle Schriften, welche unsre Gelehrten geistlich oder weltlich, an welchem Orte auch Dieselbigen in unsern Landen gesessen, in öffentlichen Druck in- oder ausserhalb des Landes ausgehn lassen wollen, zuvor auf obbestimmte Quartal-Zeit in unser Consistorium zu christlicher nothwendiger Inspection und Censura abgeschickt werden sollen." Vor diesem Consistorio sollen alle Einwohner der fürstlich sächsischen Lande, namentlich Grafen, Landräthe, Professoren der hohen Schule zu Jena, alle Superintendenten ꝛc. in geistlichen Dingen auf vorhergehende Ladung zu erscheinen schuldig sein.

Diese Consistorialordnung wurde am 9. Jul. (1561) publicirt, in allen Städten und Dörfern öffentlich angeschlagen und den Buchhändlern zu Jena zum Verkauf übersandt. Zwar hatten die Theologen dagegen vielfach protestirt, daß sie in Jena angeschlagen werde; der Prorector hatte es aber doch gethan [108]). Besonders fühlten sie sich verletzt und gleichsam an den Pranger gestellt, weil in derselben erwähnt wird, daß jetzt aus ihrer Mitte Niemand als Beisitzer erwählt worden sei, und weil auch die Druckfreiheit ausser Lands verboten war. „Hätte man sie nicht zu Beisitzern machen wollen, so hätte man ihrer auch gar nicht erwähnen sollen. Der Fürst habe sich das votum conclusivum vorbehalten. Nun heisse es nicht mehr: dic ecclesiae, sondern dic aulae. Auch sei nicht gesagt, ob man vom Fürsten an eine Synode appelliren könne."

Alle diese Eingaben bekam der Superintendent Molitor zu Orlamünde zur Widerlegung, der in denselben als Beisitzer des Consistoriums besonders mitgenommen worden war. Er nahm sie tüchtig mit, nannte sie Päpste u. dergl. Sie liessen diese Widerlegung nicht unbeantwortet, begegneten ihm sehr grob, nannten ihn mit Beziehung auf seinen Namen einen Ochsentreiber, die Consistorialordnung selbst aber einen infelicem abortum und ein Werk der Finsterniß, weil es bei Nacht und bei verschlossenen Thüren gedruckt worden sei, griffen selbst die Obrigkeit an und setzten sich dadurch bei dem Fürsten in ein um so schlimmeres Licht [109]). — Dem Strigelius war erlaubt worden in Jena zu bleiben und über Philosophie und Rhetorik zu lesen, wenn er sich ruhig verhalten und mit den Theologen in Frieden leben werde. Auch gegen ihn traten sie auf und erklärten, daß sie ihn mit gutem Gewissen nicht für einen Amtsgenossen

[108]) Salig 3, 861.
[109]) Salig 3, 861.

halten könnten [110]). — Endlich, da sie gar kein Gehör fanden, griffen sie zu dem letzten und äussersten Mittel, das ihnen zu Gebote stand: sie beschuldigten das ganze Land der Ketzerei und erklärten die in derselben Befangenen für Ungläubige, mit denen man keine Gemeinschaft haben dürfe [111]).

Entlassung der Professoren zu Jena. Um diese Zeit war Musäus ohne Urlaub nach Bremen gereist und dort als Superintendent angenommen worden. Als er zurückkam, schrieb er an den Herzog, daß man ihm seine Vocation nicht gehalten, das Predigen verboten und er überhaupt mehr Neigung zum Predigtamt als zur Professur habe, und bat etwas trotzig um seinen Abschied. Der Herzog verwilligte ihm denselben auf der Stelle, zumal er ohne des Herzogs Vorbewusst verreist sei, und wünscht, daß er an einem andern Orte seinen Beruf besser erfüllen möge.

Bald darauf gab Matthäus Juder ein Buch ohne höhere Erlaubniß auswärts heraus: [0] „Wie das man soll vom Antichrist ausgehn nach Christi Befehl." Der Fürst schickte ihm alsbald seinen Abschied zu, weil er dieses Buch ohne Censur im Auslande habe drucken lassen. Zwar nahmen sich seiner Flacius und Wigand (unterm 14. Oct.) an, stellten beim Herzog vor, daß er ein sehr gelehrter Mann sei, der vielen Zulauf habe, zur Herausgabe der magdeburger Centurien unentbehrlich sei, die jetzt in's Französische übersetzt würden, und die der Herzog zu befördern versprochen habe; darum habe er sie ja zusammenberufen. Juder blieb abgesetzt und als Privatdocent in Jena.

Der Hofprediger Johannes Aurifaber (Goldschmid), ein Hausfreund Luther's, hatte auf der Kanzel zu Weimar erklärt, im Lande herrsche falsche Lehre. Auch er wurde abgesetzt (am 22. Oct.) [112]).

Der als Superintendent nach Jena berufene Stößel hatte auf alle mögliche Weise versucht den Frieden wieder herzustellen. Oeffentlich und im Privatgespräch hatte er sich erboten Erinnerungen anzunehmen. Er ließ ohne Weiteres Wesenbeck und Dürfeld zur Communion zu, pflog Umgang mit Strigelius und Hügel, verpflichtete bei der Ordination nicht mehr auf das Confutationsbuch und auf das Bekenntniß, daß der Mensch in der Bekehrung ein Stock und ein Block sei, nahm sich der Consistorialordnung an und las sie von der Kanzel vor, ließ die Theologen nicht mehr predigen, weil es verboten war, zog in Predigten nicht mehr gegen

---

[110]) Quod non possimus bonâ confidentiâ aut alioqui salvo bono publico Strigelium pro collegâ habere aut agnoscere. Salig 3, 645. 856.

[111]) Salig 3, 855.

[112]) Er war seit 1551 Hofprediger und starb 1575. Salig 3, 858.

Synergisten, Adiaphoristen ꝛc. los, bedauerte oft die Spaltung in der Kirche und ermahnte zum Frieden und Gebet.

Die Theologen Flacius und Wigand, denen sich Juder anschloß, erliessen in Folge seiner Anerbietungen einen zehn Bogen langen Brief an ihn, in welchem sie ihm alles Mögliche vorwarfen. Stößel fühlte sich durch denselben sehr verletzt, wollte aber doch die Theologen nicht in's Unglück bringen. Er zeigte indeß den Brief einigen Professoren, die ihm Trost einsprachen, daß Gott gewiß den Gerechten schützen werde, setzten aber den damaligen Vicerector Johannes Rosa davon in Kenntniß, der in Abwesenheit des verreisten Prorectors Schröter sich bewogen fühlte, im Namen der Hochschule den Fürsten nicht nur von diesem Briefe in Kenntniß zu setzen, sondern auch noch andre Beschwerden gegen die Theologen anzubringen, namentlich, daß Juder noch in Jena verweile; und der darum bat, entweder die Theologen von Jena zu entfernen oder sie zu entlassen.

Der Herzog schickte am 24. Nov. eine Commission von Weimar nach Jena, bestehend in Eberh. v. der Tann, dem Canzler Christian Brück, Dr. Schneidewein, Dr. Luk. Tangel und Lauenstein. Sowie sie nach Jena gekommen waren, liessen sie sich den fraglichen Brief von Stößel vorlegen, nahmen eine Abschrift von ihm und schickten ihn auf der Stelle an den Herzog. Am folgenden Tage früh 8 Uhr begann die Verhandlung auf dem Schlosse zu Jena. Vorgefordert waren die angeklagten Theologen Flacius und Wigand, dann Superintendent Stößel und die übrigen Lehrer der Hochschule, der Vicerector Rosa, Wesenbeck, Colerus, Schaller, Laurentius, Neander, Stigelius und Fulda. Schröter und Fincelius waren verreist. Juder, der schon sein Urtheil empfangen hatte, und der Jurist Bas. Monner, als Anhänger des Flacius, waren nicht mit vorgefordert worden.

Zunächst ließ Canzler Brück die beiden Theologen den Brief an Stößel als den von ihnen geschriebenen und das Siegel anerkennen; dann ersuchte er einen der Professoren den Brief vorzulesen, wozu sich Stigelius erbot. Endlich wurde auch des Vicerectors und der Hochschule Beschwerdeschrift vorgelesen. Nach einem Vorhalt vom Canzler wurde die Verhandlung um 10 Uhr geschlossen. Nachmittags um 3 Uhr wurde sie fortgesetzt. Wigand, der sich zuerst verantwortete, erklärte, daß der Brief an Stößel ein Privatschreiben sei, das er nicht hätte herausgeben sollen. Jeder Christ sei verbunden, den andern, wenn er irre, auf den rechten Weg zu bringen. Stößel habe sich erboten gehabt Erinnerungen anzunehmen. Die Beschwerdeschrift der Hochschule, deren Abschrift er begehre, sei gegen die Statuten derselben. Er habe blos vor Corruptelen und den Misbrauch der Philosophie bei der Theologie gewarnt. Der alte

Kurfürst habe die Hochschule um der theologischen Facultät willen gegründet, um Luther's Lehre gegen alle Irrthümer, die sich einschleichen möchten, fortzupflanzen. Wie würde er sich aber wundern, wenn er jetzt aus dem Grabe nach Jena kommen und daselbst fünf Juristen, drei Mediciner und nur zwei Theologen finden würde! Musäus und Juder wären unschuldiger Weise abgesetzt worden. — Was im Lande gedruckt würde, wolle er der Censur des Hofes unterwerfen; nur für das im Auslande Gedruckte wollten sie mit eigner Gefahr stehn. Amsdorf habe auch Bücher auswärts drucken lassen. Zuletzt beschwerte er sich, daß des Strigelius Sache nicht entschieden werde.

Dann nahm Flacius das Wort in lateinischer Sprache und suchte, indem er Stößel's Brief ganz unberührt ließ, die akademische Beschwerdeschrift zu widerlegen. Der Canzler Brück gab darauf den einzelnen Parteien nach einander Erlaubniß, das Nöthige dagegen vorzubringen. Stößel bedauerte zunächst, daß er mit den Theologen, die er übrigens für reine Lehrer halte, in Streit gerathen sei; er wolle aber eine besondre Apologie einreichen. Der Vicerector wiederholte seine Beschwerden gegen die Theologen, fügte noch mehre hinzu und erklärte nochmals, Diese entweder zu entfernen, oder die andern Professoren zu enturlauben; zusammen könnten sie nicht bauen. — Canzler Brück erklärte hierauf: er habe nun gethan, was ihm zu thun befohlen; in eine Disputation mit ihnen sich einzulassen oder ihnen ein Wortgezänk zu gestatten, dazu habe er keine Lust. Sie sollten nun fürstlichen Befehl vom Hofe erwarten, sich indessen ruhig verhalten. Wigand sei ihm zwar zu nahe getreten; es erfordere aber sein Amt, es auf sich beruhen zu lassen. Wigand und Flacius wollten noch einmal das Wort nehmen, Canzler Brück stand aber vom Tische auf und sagte: wir wollen um euretwillen nicht zu Schelmen werden, und zu den andern Commissarien: stehet auf, wir wollen sie nicht hören, und ging in die Stube. Am andern Tage (den 26. Nov.) fuhr der Canzler Brück zum Herzog nach Eisenberg. An demselben Tage schrieben die Theologen an den Herzog nach Eisenberg, sie wären nicht genugsam verhört, auch sei nicht Alles protocollirt worden, und baten sich acht Tage Zeit zur Verantwortung aus. Der Herzog antwortete ihnen schon am folgenden Tage (den 27. Nov.), daß er in diesen Tagen genug von ihren Händeln sich habe berichten lassen, und sie sollten fernern Bescheid von ihm erwarten. Ob er nun gleich von ihrer Verantwortung nichts erwähnte, so schickten sie dieselbe doch ein, welche er auf dem „Lusthause zur fröhlichen Wiederkunft" erhielt.

Der Herzog schickte (am 10. Dec.) dieselbe Commission wieder nach Jena, um die beiden Theologen ihres Dienstes zu entsetzen. Da aber Brück oft von den beiden Theologen hören müssen, daß er in den gegebenen

Aufträgen zu weit ginge und zu scharf verfahre, hatte er sich eine Instruction vom Herzog ausfertigen lassen. Nach Vorschrift derselben ließ er die Professoren, den Stadtrath und die Geistlichkeit auf das Schloß laden, und nachdem er die beiden Schreiben, die der Herzog von den beiden Theologen kürzlich empfangen, in der Anrede erwähnt hatte, ließ er die fürstliche Instruction durch Luk. Tangel in Gegenwart von fast 100 Personen vorlesen. In derselben erkennt der Herzog an, „daß die Theologen um der interimistischen Verfälschung willen und um den daraus entstehenden Irrthümern durch die reine Lehre Einhalt zu thun, nach Jena berufen worden seien, darüber er von Verwandten und Befreundeten viel Abgunst erfahren habe. Sie seien aber, wie er längst über sein Hoffen und Erwarten verspürt habe, in ihrem Eifer zu weit gegangen, hätten unter dem Schein der Widerlegung der Irrthümer beschwerliches Wortgezänk angefangen, Die alsbald verdammt, die ihren Ansichten nicht beigefallen, und gethan, als wenn auf ihnen allein die ganze Kirche „begrundvestiget" sei. Da er, um falscher Lehre und Zwietracht vorzubeugen, als ein von Gott verordneter Landesfürst, die Inspection über die Bücher, die im In- und Auslande gedruckt werden sollten, an sich genommen, haben sie sich dessen geweigert; bald auch, als er sein geistlich Amt recht zu gebrauchen sich vorgenommen, hätten sie sich auf eine Synode ꝛc. berufen, und der Inspection über Schriften, die auswärts gedruckt würden, als gegen ihr Gewissen, sich nicht unterworfen. Auch hätten die Professoren der hohen Schule angezeigt, daß aller Zwietracht Ursache die Theologen wären, und um Abstellung gebeten. Und, schliesst die Instruction, wollen wir sie ihrer Dienstbestallung enturlauben, sich des öffentlichen und heimlichen Lesens auf unsrer hohen Schule, auch sonst in unserm Lande enthalten und ihren Abschied verkündigt haben [113]). Wollen sich auch anderswo diensthalber umthun, sich indeß christlich und friedlich verhalten, auf daß wir nicht ferner Einsehen zu thun verursacht werden."

Luk. Tangel zeigte ihnen dann Siegel und Unterschrift, eine Abschrift aber erhielten sie nicht. Flacius wollte seine gerechte Sache vor unparteiischem Gericht beweisen. Brück sagte blos: bene. Als er noch fragte, ob er in Jena bleiben dürfte, bis er sich nach einer andern Condition umgesehn habe, antwortete Tangel: ja! Nun gingen sie auseinander [114]). Flacius sagt in einer spätern Schrift [115]), daß neben der

[113]) Müller: sächs. Ann. 133.

[114]) Salig 3, 872.

[115]) Bericht vnd Verantwortung von seinem christl. Schreiben vnd Fürnehmen wider etlicher Misgönner vnwarhafftige Fürgeben vnd Verleumbdungen, so newlich auffs vnverschamptst ausgebreitet worden. o. O. (Mansfeld) 1570. 4. 2½ Bog. (Weim. Bibl.). Salig 3, 874.

hohen Schule und den vornehmsten Räthen fast bei vierzig Bürger im Schloß zu Jena dabeigewesen, als er sammt Wigand enturlaubt worden sei. Die Räthe hätten auf seine Frage klar bekannt und bezeugt, es werde ihm damit weder Stadt noch Land verboten, wie er denn seither in Thüringen zu Hofe und auch zu Jena, seine Behausung und seinen Garten zu besehen, öffentlich und unverholen gewesen sei. Als Ursache seiner Absetzung gibt Flacius in der von den Theologen zu Strasburg gewünschten Mittheilung seiner Streitigkeiten an, daß Brück gegen sie förmlich gewüthet habe, theils aus angeborner Rohheit, theils aus besondrer Gereiztheit und weil ihn ihre Feinde noch aufstachelten, theils aus häufiger Betrunkenheit [116]).

Da die amtsentsetzten Theologen bei ihrem Abgange von Jena ein Zeugniß vom Fürsten verlangten, erhielten sie eine Schrift, die im Wesentlichen mit der fürstlichen Instruction übereinstimmte und später auch gedruckt wurde [117]): „Abdruck vnd Bericht des Abschieds, welchen Herzog Joh. Friedrich der Mittlere zu Sachsen aus hochdringenden Vrsachen dem Matth. Flacio Ill. vnd Johanni Wigando von ihrer hohen Schule zu Jhena sich hinfurt abzuwenden haben geben lassen. Act. Weimar am 9. Jan. 1562. Aus fürstlicher s. Canzley zu Weimar." o. O. 4. 2½ Bog. (Weimar. Bibl.). Um dieselbe Zeit erschien in der Form eines Patents: [0] „Newe Zeitung von Enturlaubung Flacii Ill. vnd seiner Rotte aus der Vniuersität zu Jhena." o. O. 1561; welches Blatt ohne Zweifel in Jena herauskam, aber im folgenden Jahre mehrmals in Wittenberg und Leipzig nachgedruckt worden ist. Es enthält die Ursachen der Absetzung aus fürstlicher Instruction mit dem Ausdruck der Freude am Schlusse, daß Gott sie aus diesem Zustande erlöst habe. Sie fand große Verbreitung in Deutschland.

Dagegen gaben die abgesetzten Theologen drei Schriftchen heraus: [†] „Matth. Flac.: Sendbrieff an einen guten Freund von der gedruckten Schmehezettel, darinnen von vrsachen ihrer enturlaubung vnwarhafftig gehandelt wird." o. O. 1562. 4. 1 Bog. [†] „Von Entvrloubung Ill. vnd Wyg., darvß zu verstehn, was ihre Verantwortung sey, vnd daß ihnen von dem Lügen-Zettel, so newlich in Druck ausgangn, vnrecht geschicht." o. O. 1562. 1 Bog. Sechs Ursachen werden angegeben, „warum sie stracks vff einen Tag den 10. Dec. 1561 zu Jena entvrlaubet". [†] „Ein Brieff an eine hohe Person [118]) von vnbillichen vnd vnerfindlichen Aufflegungen wider Sim. Musäus, Matth. Flac. Ill.,

[116]) *Flac.* narr., herausgeg. von Twesten 80.
[117]) Salig 3, 872.
[118]) (Herzog Joh. Friedrich zu Sachsen)

Joh. Wigand vnd Matth. Juder, zu Errettung der Warheit vnd göttlichen Ehren außgangen." o. O. u. J. (1562). 9 Bog. Auch suchten sich Dieselben gegen Stößel zu rechtfertigen, in einer Schrift unter dem Titel: Quae et quam sacrosancta iura Jo. Stoesselius (Vertumnus) violaverit accusando Ill. et Wig. coram politico magistratu ob christianam et privatam ipsorum erga se admonitionem [119]).

Um sich aber in der nächsten Umgebung noch mehr zu rechtfertigen, schrieb Flacius zehn Puncte als pro memoria auf, in welchen er die Schuld ihrer Absetzung auf andre Ursachen schob, als in der fürstlichen Instruction angegeben waren, z. B. ihre Widerlegung des Consistoriums, Behauptung der Druckfreiheit im Auslande, Haß der Bürger, die dem Strigelius ohne Verstand anhangen, Tyrannei des Canzlers u. s. w.; sodaß er eigentlich die fürstliche Instruction Lügen strafte [120]). Diese Schrift hatte ein Student, Casp. Melissander, der später öfters vorkommt, von Flacius selbst eigenhändig geschrieben, erhalten. Derselbe hatte sie einem andern Studenten, Joh. Dürrebach aus Regensburg, mitgetheilt, der sie in Jena und anderwärts ausbreitete. Darüber war er betroffen und in's Amt Weimar abgeführt worden. Es wurde das Todesurtheil über ihn ausgesprochen, vom Herzog aber begnadigt musste er Urfehde schwören, die sächsischen Lande nicht wieder zu betreten. Seine Relegation wurde am 2. Febr. 1562 vom Prorector Matthi. Colerus in Jena angeschlagen. Casp. Melissander hatte sich aus dem Staube gemacht, wurde aber citirt (9. Febr.). — Flacius hatte die Flucht ergriffen, ausserdem man ihn wol festgenommen und ihm den Proceß gemacht hätte. Er war auf seiner Flucht zu seinem Freunde und Mitherausgeber der magdeburger Centurien Marcus Wagner, damals Pfarrer in Bufleben bei Gotha, gekommen, der ihn zwei Nächte beherbergte und dann nach Fulda brachte, von da er zu seinem alten Freunde Nic. Gallus nach Regensburg gegangen ist [121]). Bald darauf gab Flacius eine Schrift heraus: [0] „Antwort auf etliche seiner Mißgönner vnbillige vnd vngegründete Aufflagen." o. O. 1562. 4. 3 Bog. Er sagt darin, daß er

---

[119]) In der wolfenbüttelschen Bibliothek. Salig 3, 873. *Zeumer:* vit. Prof. Jen. 1, 55.

[120]) Um diese Zeit wurde des Flacius Bildniß im Collegiengebäude zu Jena aus der Reihe der übrigen Theologen entfernt und an einen besondern Ort gestellt. Erst im Jahre 1720 wurde es wieder in ihre Mitte gehängt und ist jetzt im Manuscripten-Cabinet daselbst zu sehen. *Sagittar.* introd. in hist. eccl. 241. not. a. Des Flacius Abbild ist befindlich vor seiner Clavis S. S. ed. Joa. Musaeus 1674, vor seiner Lebensbeschreibung von Ritter, auch in Unschuldige Nachr. v. J. 1715. S. 746.

[121]) Salig 3, 881.

diese pro memoria-Puncte nur für sich zur Erinnerung aufgezeichnet und Niemand aufgetragen habe sie anzuschlagen oder auszubreiten; kommt aber doch zuletzt auf dieselben Ursachen zurück.

Später nach gewechselter Regierung und bei veränderter Gesinnung, als man damit umging die Theologen wieder zurückzurufen, gab der oberste Rath des Fürsten, Eberhard von der Tann, Statthalter zu Koburg, der befürchten mußte, daß er wegen Absetzung dieser Theologen Verantwortung haben werde, ein Schriftchen heraus: [0] „Gegenbericht u. Ableinung auf den Abdruck, so in der Fürstl. S. Cantzeley zu Weimar Namen hiervon ausgangen, der Theologen zu Jena damals gegeben Abschied betr. geschehen." aō 1563. o. O. 1566. 4. 2 Bog.; worin er sagt, daß er dem Fürsten gerathen habe, die Theologen ein halb Jahr vorher zu warnen, bevor er zur Absetzung schreite, obgleich er ihr Verfahren auch nicht billige [122]).

Strigelii Declaratio. Nach der Entfernung dieser Theologen von Jena, die das Friedenswerk immer störten, dachte der Herzog ernstlich daran, des Strigelius Streitigkeit zu beseitigen, als welchem wol Unrecht geschehen war, wie der Herzog ahnen mochte. Er bat sich vom Herzog Christoph von Würtemberg einige Theologen aus, die den Streit schlichten sollten. Dieser sandte ihm Jak. Andreä, Canzler der Universität und Propst der Kirche zu Tübingen [123]), und Christoph Binder, Abt zu Adelsberg, welche Anfangs Mai 1562 in Weimar ankamen. Vorher (am 2. März) hatte Strigelius eine Erklärung (Declaratio) über seine Lehre vom freien Willen abgegeben [124]), die vermuthlich dem Herzog von Würtemberg zugeschickt worden war. Auf Grund dieser Erklärung begann die Verhandlung zu Weimar am 4. Mai in Gegenwart des Canzlers Brück, vieler Räthe und Superintendenten des Landes. Die würtemberger Theologen tadelten in dieser Declaration einige dunkle Ausdrücke, z. B. den unter die Mörder gefallenen und halb todt verwundeten Menschen, daß der menschliche Wille beipflichte und auch widerstrebe (aliquo modo volens) ꝛc. —. Strigelius erklärte sich aber so, daß die Würtemberger mit seiner Meinung zufrieden sein konnten, wenn es seine beständige sei. Am 5. Mai Abends 6 Uhr hielten sie ihm sein Bekenntniß nochmals vor, auf welchem er beharrte. Da dieser Streit im Angesicht der ganzen Kirche geführt worden sei, so verlangten sie,

---

[122]) Salig 3, 875.

[123]) auch der deutsche Papst und neue Tetzel genannt, geb. den 25. März 1528 zu Weiblingen, der Sohn eines Schmids, daher oft auch Schmidlin genannt, gest. den 7. Jan. 1590 zu Tübingen.

[124]) Declaratio confessionis Vict. Strigelii. *Schlüsselb.* 5, 88. Deutsch in Summarienbericht 11. Planck 4, 645.

daß er seine Erklärung auch unterschreiben müsse, was Strigelius zugestand. Dann statteten sie dem Canzler Brück, den Räthen und übrigen Theologen Bericht ab. Strigelius wurde nochmals vorgefordert und vom Canzler Brück gefragt, ob er gegen die Würtemberger etwas einzuwenden habe. Strigelius billigte Alles, wiederholte nochmals sein Bekenntniß und fragte, ob sie an seiner Erklärung etwas auszusetzen hätten. Die Würtemberger bezeugten vor Gott und der ganzen Versammlung, daß das nicht der Fall sei. Nun wurde diese Erklärung zu Papier gebracht, deren Anfang so lautet: „In der Lehre vom freien Willen sind vornehmlich zwei Hauptpuncte zu bedenken: 1. die Wirksamkeit, Macht oder Kraft, etwas zu wirken, efficacia, δύναμις, und 2. die Art und Weise zu wirken oder etwas auszurichten, die Tüchtigkeit und Fähigkeit, modus agendi, aptitudo et capacitas." Nun folgt eine nähere Erklärung dieser Ausdrücke und schliesst mit den Worten: „So man den menschlichen freien Willen nach dem Falle bedenket, die Kraft zu wirken, so ist er nur ein leibeigner Knecht und Gefangner des Satans; so man aber seine Fähigkeit bedenket, so ist er kein Klotz und Stein, sondern zu diesem Ende von Gott geschaffen, daß er fähig sei der himmlischen Gaben des heil. Geistes." Am 6. Mai wurde diese Erklärung von allen Seiten, zunächst von Strigelius, dann von den Superintendenten Max. Mörlin von Koburg, Joh. Stößel von Jena, Andr. Misenus, Stadtprediger in Altenburg, Joh. Hockner, Pfarrer zu Eisenberg und Joach. Stigelius von Gotha, endlich von den beiden obengenannten würtemberger Theologen unterschrieben [125]). Am 10. Mai kam endlich die Vergleichung völlig zu Stande und es wurde beschlossen, den Geistlichen des Landes durch die Superintendenten wissen zu lassen, daß sie den ärgerlichen Streit in der Kirche in der Lehre vom freien Willen auf der Kanzel nicht mehr vorbringen, auch bis nach ausgemachter Sache des Strigelius Namen nicht mehr erwähnen und eine von den würtemberger Theologen vorgeschlagene Visitation abwarten sollten, die nächstens stattfinden würde [126]). — Kaum war diese Vergleichung abgeschlossen, so erschien auch von Wigand und Juder, die sich jetzt in Magdeburg befanden

[125]) Diese Verhandlung theilt mit Jak. Andreä am Ende seiner Schrift: Bericht von der christlichen Einigkeit der Theologen ꝛc. (1570), die weiter unten (beim Colloq. zu Strasburg) angeführt wird. Handschr. 151.

[126]) Vgl.: [†] „Etliche Schriften u. Handlungen der Wirtemb. Theologen u. Vict. Strig. aō 1563 geschehen, daraus zu sehn, was sie von seiner Pelagianischen Synergia halten; sehr nützlich zu Erforschung der Warheit zu lesen." o. O. 1564. 4. 4 Bog. iter. rec. lat. 1564. 8. — it. Neostad. 1584. 4. — Gottfr. Arnold: KHist. 2, 365. Cf. *Schlüsselb.* 5, 450. Salig 3, 907.

und alsbald von derſelben Nachricht erhielten, unterm 24. Mai eine Schrift: Censura de Vict. Strigelii apostatae declaratione s. potius errorum occultatione; ediderunt Flac. et Gallus [127]). Ratisb. 1562. 8.

Strigelius wurde nun in ſein Amt in Jena wieder eingeſetzt; am 24. Mai ſchlug der Vicerector Matthi. Colerus zu Jena das desfallſige Patent an, in welchem er ihn als einen gelehrten, frommen und um die Univerſität vielfach verdienten Mann lobte. Strigelius ſelbſt ſchlug ſeine Vorleſungen über Melanthon's loc. comm. u. a. am Collegio an und bekannte, daß er der augsburgiſchen Confeſſion von Herzen zugethan ſei. Seine Vorleſungen begann er am 28. Mai mit einer beſonders gedruckten Rede: De gloriâ ecclesiae, recitata cum ad munus docendi 1562 m. Majo vocatus esset. Lips. 1562. 4. [128]). Bald darauf begab er ſich aber plötzlich von Jena nach Leipzig. Die Profeſſoren zu Jena luden ihn in einem Schreiben zur Rückkehr ein, gaben ihm die beſten Worte und ſchmeichelten ihm mit den ſüßeſten Namen. Strigelius gab aber ſogleich durch denſelben Boten die Antwort, daß er aus guten Gründen nicht zurückkehren werde. Beide Briefe ſind gedruckt: [†] Epistola Prof. Acad. Jen., qua Vict. Strig. a desertione sui loci revocatur. Vna cum responsione Vict. s. l. 1562 (Oct.). 4. 1½ Bog.

Strigelius zog ſich von dieſen Streitigkeiten immer mehr zurück; im Erbſünde-Streite ließ er ſich gar nicht vernehmen. Um ſo mehr folge hier ein Urtheil über ihn von einem Gegner, Chrſtph. Ireneus, das ihn im Munde eines Feindes recht gut charakteriſirt. Derſelbe ſagt [129]): „Strigelius gab ſeinen Schwarm (phantasma) nach der Vernunft aus der Philoſophie ſcheinbarlich vor, war beſchwetzt und wohl beredt, konnte ſeinem Schwarme mit ſüßen Worten und prechtigen Reden eine Farbe und Schein anſtreichen, hatte einen großen Applauſum und Anhang von Lehrern und Zuhörern und ward gleich in Düringen als ein Idol geehret und angebetet. Hohen und niedrigen Standes, Gelerte und Ungelerte wurden damals alſo bethöret und geblendet, daß ſie meinten, ſie hätten an Strigelius einen Engel des Lichts im Lande [130])."

Viſitation. Die Aufregung wegen Annahme des Strigelius als reinen Lehrers wurde immer größer. Dazu trugen nicht wenig die Schrif-

---

[127]) Salig 3, 888. 890. Anm.

[128]) Vgl. [0] „Etliche Schrifften u. Acten, daraus man ſehen kann, wie Vict. Strig. wieder in ſein Amt von der Herrſchaft iſt reſtituirt worden u. was er für Lectiones zu leſen angefangen. A. d. Lat. durch Steph. Reiche." o. O. 1562. 4. 6 Bog. — Salig 3, 905—907.

[129]) Bekentnis von dieſen zweyen Propoſition ꝛc. (o. O. 1572) Vorr. a4 b.

[130]) Strigelius war den 26. Dec. 1524 zu Kaufbeuren geboren und ſtarb den 26. Jun. 1569 zu Heidelberg.

ten bei, die in dieser Zeit erschienen. Ausser der obengenannten von Wigand und Judex, herausgegeben von Flacius und Gallus in Regensburg, erschienen noch von Nikl. v. Amsdorf [131]) zwei Schriften: De declaratione Vict. aō 1562. 24. Jun. [132]); und: [†] Wider die Synergia Victorini. o. O. 1564. 4. 3 Bog. [133]). Ebenso von Tilem. Hesshusius, damals Superintendent in Magdeburg, zwei Schriften: Confutatio argumentorum, quibus Synergistae suum errorem de liberi arbitrii emortui viribus defendere conantur [134]); und: Analysis declarationis Vict. aō 1562 m. Jul. Magdeburgi [135]). Auch die Mansfelder, welche immer ihre Stimme in der theologischen Welt geltend machten, liessen sich vernehmen: [†] Sententia ministrorum verbi div. in comitatu Mansfeldensi. De formulà declarationis Vict. Strig. in quaestione de libero hominis arbitrio. s. l. 1562 (20. Aug.). 4. 2 Bog. [136]).

In dieser Zeit wurde vom Herzog die Visitation des Landes angeordnet, welche die Würtemberger vorgeschlagen hatten. Ausser den beiden Superintendenten Mar. Mörlin von Koburg und Joh. Stößel von Jena, ernannte der Herzog den Canzler Brück und die beiden Juristen Clodius und Husanus zu Visitatoren. Am 10. Jul. begann sie zu Jena, wohin die Pfarrer aus dieser und den benachbarten Diöcesen gefordert wurden [137]). Die meisten Geistlichen des Landes hatten schon die oben angeführten Schriftchen gelesen und waren durch sie in ihrer Ansicht erst recht bestärkt worden. Sie wurden theils einzeln, theils in Gesammtheit vorgeladen. Aber sie nahmen besonders Anstoß an den Ausdrücken modus agendi und capacitas. Stößel arbeitete daher diese Declaration um, sodaß sie sich mehr an Flacius Vorstellungsweise anschloß. Aber auch dieser „Superdeclaration" verweigerten die Pfarrer ihre Unterschrift; wie denn eine Menge Schriftchen gegen sie erschienen [138]). Am meisten Noth machten den Visitatoren zwei Geistliche,

---

[131]) Nikl. v. Amsdorf war zu Groß-Zschepa bei Wurzen im Geburtsjahre Luther's, den 3. Dec. 1483, geboren und starb als Superintendent zu Eisenach den 14. Mai 1565.

[132]) *Schlüsselb.* 5, 546.

[133]) Salig 3, 889.

[134]) *Schlüsselb.* 5, 316.

[135]) in der wolfenbüttelschen Bibliothek. Salig 3, 888. *Schlüsselb.* l. c. 5, 509—525.

[136]) *Schlüsselb.* 5, 473—490. Salig 3, 876. 889.

[137]) Nach Planck (4, 658) begann die Visitation in Altenburg; aber nach allen Umständen zu schliessen, sind die altenburger Geistlichen nur nach Jena gefordert worden.

[138]) Vor Allen trat wieder *Joa. Wigand* mit einem Schriftchen auf: de Stosselii cothurno super cothurnum Vict. Strig.; in welchem er nachwies,

Pfarrer Georg Ziebler von Sulzbach, mit dem sie bis auf den dritten Tag zu thun gehabt haben [139]), und der Superintendent Alexius Breßnitzer von Altenburg, mit dem sie zwei Tage unterhandelten und der ihnen endlich sagte, nachdem sie ihm sehr nachgegeben hatten: „ich bin mit euch in der Meinung einig, aber ich will nicht unterschreiben [140])." Auch der Pfarrer Mart. Wolf zu Kahle und der Diakonus Phil. Rutenus (Reuß) zu Neustadt an d. Orla verweigerten standhaft die Unterschrift. Die Visitatoren kündigten ihnen den Dienst auf und meldeten es (unterm 18. Jul.) den Stadträthen zu Altenburg, Kahle und Neustadt, daß sie der Kanzel sich enthalten und bis Michaelis die Pfarreien räumen sollten. Wollten sie aber im Lande bleiben und von ihrem Pfennig zehren, sollte es ihnen unverwehrt sein, nur daß sie friedlich leben und keinen Streit anfangen [141]). — Hingegen unterschrieben die Pfarrherren Konr. Limmer zu Neustadt, Helmrich zu Dornburg und Basilius Unruhe zu Saalfeld, sowie die sämmtlichen Geistlichen der Inspectionen Jena und Neustadt, und blieben auf ihren Pfarreien, unter denen auch ein Vetter des Flacius, Namens Isaak, war [142]). In Jena wurde auch Friedr. Cölestin, Lehrer der griechischen Sprache, seines Dienstes entlassen, weil er die Strigel'sche Declaration nicht unterschreiben wollte [143]).

Von Jena begaben sich die Visitatoren nach Weimar, dahin sie die Geistlichen aus dieser und den benachbarten Inspectionen kommen liessen. Hier fanden sie weit mehr Widerstand. Der Superintendent Barth. Rosinus lag krank, aber die beiden Diakonen Bened. Melhorn und Fabian Keim, die schon in Jena gewesen waren, verweigerten beharrlich die Unterschrift und wurden abgesetzt [144]). Georg Ziebler von Sulzbach, der auch nach Weimar geladen war, sagte unter andern dem Canzler Brück im Schlosse zu Weimar unter die Augen: „ihr greifet dem Herrn Christo

---

daß allerdings kein Pfarrer diese Superdeclaration mit gutem Gewissen unterschreiben könne. (Planck 4, 661.). Dann: *Melch. Wedman*, Superintendent in Gotha: sententia de propositt. Stösselii. (*Schlüsselb.* 5, 551.). *Joach. Westphal*, Prediger in Hamburg: sententia et confessio de modo agendi Stösselii. (*Schlüsselb.* 5, 493.). *Ilier. Mencelius*, Superintendent in Eisleben: de modo agendi Joh. Stösselii. (*Schlüsselb.* 5, 490.).

[139]) Salig 3, 893.

[140]) Unterhandlung der Visitatoren mit D. Alexio Bisnicero den 11. u. 12. Jul. 1562. Bericht an den Herzog; in der wolfenbüttelschen Bibliothek. Salig 3, 893.

[141]) Summarien-Bericht 22. b.

[142]) Salig 3, 893.

[143]) Müller: sächs. Ann. 134. Gottschalg: Gesch. S.-Weim.-Eis. (1797) 20.

[144]) Wette: hist. Nachr. v. Weimar 1, 389.

in seinen Augapfel (damals: die Geistlichkeit); so ihr nicht Buße thut, wird Gott euch auf die Finger klopfen;" (was dann auch in den Grumbach'schen Händeln geschehen ist [?], indem Brück am 18. April 1567 in Gotha geviertheilt wurde) [145]). Die meiste Noth machten ihnen aber die Pfarrer Joach. Magdeburg von Osmanstedt, Tim. Kirchner von Herbsleben [146]) und Joh. Fuldner von Buttstädt, sowie gegen 60 Geistliche, die auf des Flacius Seite standen und die Unterschrift verweigerten. Nur 15 liessen sich bewegen zu unterschreiben. Die Bürger von Weimar wurden über das Verfahren der Visitatoren, denen nichts gelingen wollte, unruhig.

Nachdem die Visitatoren zwölf Tage sich Mühe gegeben hatten, des Strigelius Declaration zur Anerkenntniß zu bringen, reisten sie von Weimar wieder nach Jena, dahin sie die widerspenstigen Geistlichen kommen liessen. Superintendent Stößel gab sich alle erdenkliche Mühe, sie zur Unterschrift zu bewegen. Superintendent Rösinus von Weimar schickte am 3. Aug. seine Censur über des Strigelius Declaration ein und erklärte, daß er nicht unterschreiben werde; ja er verlangte, daß Strigelius des Landes verwiesen werden sollte. Es wurde ihm die Superintendentur genommen, das Pfarramt aber gelassen, jedoch Befehl gegeben, daß zwei Rathsherren, sowie er gegen Strigelius Declaration predige, ihn von der Kanzel herunterholen und nach Koburg schicken sollten. Er ging aber nach Erfurt und ließ sein Amt durch die Diakonen verwalten; da er doch nicht schweigen konnte, erklärte der Herzog seine Stelle für erledigt [147]). Er kam als Superintendent nach Waldenburg, und an seine Stelle wurde Pfarrer Helmrich von Dornburg berufen. Die übrigen Pfarrer wurden bedeutet, sich bis Michaelis zu bedenken, ausserdem die Pfarrei zu räumen.

Von Jena begaben sich die Visitatoren nach Gotha, wo schon der Superintendent Peter Eggerdes seines Dienstes entlassen war. Aber auch da fanden sie großen Widerstand. Unter Andern war Pfarrer Joach. Magdeburg von Osmanstedt dahin citirt worden, der durch seinen Junghern Valentin v. Harras daselbst fünfmal den Befehl erhalten hatte, die Pfarrei zu räumen [148]). Die zwei Superintendenten Frey zu

---

145) J. Abr. *Wimmer:* vita Greg. Pontani (Altenb. 1730) 293. Chph. H. *Löber:* hist. eccl. Orlam. (Jen. 1702) 61. Ziegler: Schauplatz der Zeit. Mai 1537. Handschr. Nachr. im Sulzbacher Kirchenbuche.

146) Salig 3, 908, wo über Kirchner's Benehmen ausführlich berichtet wird.

147) Die nähern Umstände theilt Superintendent Rosinus mit in seiner weiter unten anzuführenden Schrift: Responsio exulum Thuringicor. etc.

148) Salig 3, 898. 908. Altes u. Neues: Jahrg. 1727. 191 – 197.

Eisenberg und Aldendorph zu Eisenach wurden zur Unterschrift bewogen. Insbesondre herrschte in Altenburg die größte Bewegung in religiöser Hinsicht. Die Geistlichkeit, der Stadtrath und die sogenannten Vornehmen wendeten sich dem strengen Flacianismus zu, während die eigentliche Bürgerschaft und allermeist die Frauen auf der Seite des Strigelius standen. Sogar mit Schmähschriften bekämpften sie sich [149]).

Flacius hatte sich vom Verlaufe dieser Streithändel genaue Nachricht verschafft und gab sie heraus [150]): Erzelung: wie der hochwichtige vnd langwierige Religionsstreit Victorini in Thüringen endlich geschlichtet worden sey, durch die Mitler beschriben, allen Liebhabern der Warheit sehr nützlich zu lesen. Itzo von newem mit Fleis corigirt vnd an vielen Orthen gemehrt vnd verbessert. o. O. 1563. 4. 7 Bog. (Goth. Bibl.). In dieser Schrift kommt er immer wieder darauf zurück, daß der Mensch in der Bekehrung ein Block sei und keinen Willen habe. Vom Canzler Brück sagt er (Gc): „durch ihn sei die ware, reine Religion in jenes Fürstenthum gekommen, durch ihn gehe sie auch wieder weg."

In Folge dieser Visitation waren gegen vierzig Geistliche mit Weib und Kind in's Elend gejagt worden [151]). Als Stößel am 10. Aug. 1563 einige Sätze in Jena vertheidigt hatte, gaben diese abgesetzten Geistlichen, welche sich exules Christi nannten, heraus: [†] „Summarien-Bericht etlicher Predicanten, wie und warumb sie im 62. und 63. Jare in Thüringen seind ires Ampts entsetzet und zum Theil verjagt worden; darinnen auch von M. Stößels Schlußreden, den 10. Aug. 1563 zu Jena disputirt, etwas gesagt wird." o. O. 1564. 4. 11 Bog. [152]). Als darauf Stößel im October des Jahres 1565 eine Apologie herausgegeben hatte, erschienen drei Schriftchen gegen ihn: [†] Responsio ministrorum verbi div. in comitatu Mansfeldensi ad Apologiam Joh. Stösselii. Isleb. 1566. 4. 7½ Bog. [†] *Joach. Westphal.* Hamburg.: annotatt. in Joh. Stösselii modum agendi, et brevis confutatio calumniarum, quibus falso nominatam apologiam suam replevit: ed. Hier. Mencel. Isleb. 1566. 4. 6½ Bog. Barth. *Rosinus:* responsio exulum thuringicorum ad invectivam J. Stösselii, quam

---

Magdeburg war Mitarbeiter an den magdeburger Centurien, und von 1558 bis 1562 Pfarrer in Osmanstedt bei Weimar.

[149]) Altenburger Kirchen-Gallerie Nr. 4.

[150]) Salig 3, 883.

[151]) Summarien-Bericht, wo sie S. 44 namentlich aufgeführt werden. Wette: hist. Nachr. von Weimar 1, 363. Gli. Gottschalg: Gesch. des Hauses S.-Weimar (1797) 20.

[152]) Salig 3, 915.

m. Oct. 1565 emisit. s. l. 1567. 4. 16 Bog. (Weim. Bibl.); besonders gegen des Strigelius Declaration gerichtet [153]).

Die abgesetzten Geistlichen wurden theils in Oestreich, theils im Reußischen wieder angestellt, wie aus den beiden folgenden Schriften hervorgeht: „Confessio od. chr. Bekandnus des Glaubens etlicher euang. Prediger in Oesterreich." o. O. 1566. 4. (Jen. Bibl.); und, „Confessionsschrift etlicher Predicanten in den Herrschaften Graitz, Geraw, Schonburg." o. O. 1567. 4. (Jen. Bibl.).

Regierungswechsel. Der Herzog, überdrüssig der theologischen Streitigkeiten, in die er sich zu tief eingelassen hatte, und verstimmt durch die Verfolgungen, in deren Folge so viele akademische Lehrer und Geistliche ihrer Stellen entsetzt worden waren, that jetzt einen Schritt, durch welchen er deutlich zeigte, daß er des Flacius Sache ganz aufgeben wolle. Nachdem auch Strigelius Jena verlassen hatte, war Stößel der einzige Theolog daselbst, welcher Vorlesungen halten konnte. Auf des Canzlers Brück Zureden sandte der Herzog zwei Männer, den Superintendenten Stößel und seinen Schwager, den Pfarrer von Dornburg, nach Wittenberg, mit dem Auftrag an die dortige Hochschule, ihm einige Theologen vorzuschlagen, die, den theologischen Streitigkeiten abhold, im Stande wären die zerrüttete Universität Jena, wo nur noch 500 Studenten waren, wieder in die Höhe zu bringen und das gute Vernehmen zwischen den beiden Hochschulen und den Geistlichen in beiden Landen herzustellen. Ihr Kurfürst August werde sie ihm gewiß gern überlassen. Mit welchen Gefühlen mag aber der Herzog diesen Schritt gethan haben! Man sandte ihm die drei Theologen Selneccer, Freyhub und Salmuth, die später des Krypto-Calvinismus verdächtig entlassen und in Sachsen wieder angenommen worden sind [154]).

Zweimal hatten des Herzogs Brüder, die nach des Vaters Willen das Land ungetheilt regieren sollten, ihrem ältesten Bruder Joh. Friedrich dem Mittlern die Regierung auf vier Jahre allein überlassen. Indessen war der jüngste Bruder Joh. Friedrich der Jüngere, immer kränklich, aber sehr religiös, am 31. Oct. 1565 in des Professor Schröter's zu Jena Behausung, der sogenannten Schrötersburg [155]), erst 28 Jahre alt, gestorben; und der mittlere Bruder Joh. Wilhelm wünschte ebenfalls Theil an der Regierung zu haben. Sie nahmen daher auf Vorschlag des gemeinschaftlichen Schwiegervaters, des Kurfürsten Friedrich III. von der

---

[153]) *Schlüsselb.* 5, 506. Salig 3, 897.

[154]) Salig 3, 913.

[155]) *Eichstaedt:* Memorabilia Acad. Jen. IV. de die natali Acad. (Jen. 1818) p. 11. not. 10.

Pfalz, (am 21. Febr. 1566) eine (schon in frühern Jahrhunderten im sächsischen Hause vorgekommene) sogenannte Mutschirung vor. Diese bestand darin, daß man das Land in zwei gleiche Theile für sechs Jahre theilte; sodaß die beiden Brüder von drei zu drei Jahren in der Regierung derselben abwechseln, die Ausfertigungen aber immer in beider Namen geschehen sollten. Das Land wurde in zwei gleiche Theile getheilt: den weimarschen Theil übernahm vorerst der ältere Bruder Joh. Friedrich der Mittlere, der seinen Sitz zu Gotha nahm, wo er schon seit 1564 wohnte; den koburgschen Theil übernahm der zweite Bruder Joh. Wilhelm, der zu Koburg residirte.

Der ältere Bruder, finster gestimmt, ging mit dem Gedanken um, worin ihn der Canzler Brück noch bestärkte, die verlorne Kur von Sachsen wieder zu erlangen. Deshalb nahm er auch den fränkischen Edelmann Wilh. v. Grumbach, der wegen Landfriedensbruchs in der Reichsacht sich befand, bei sich in Gotha auf. Trotz der dringendsten Ermahnungen seines Bruders und vieler Reichsfürsten, den Reichsfriedensbrecher von sich zu thun, behielt er ihn dennoch bei sich und ließ selbst eine Münze schlagen mit der Umschrift: geborner Kurfürst von Sachsen. Endlich sprach der Kaiser die Reichsacht über den Herzog selbst aus und übertrug dem Kurfürsten August von Sachsen die Vollziehung derselben. Gotha wurde belagert, am 13. April 1567 übergeben und der Herzog zum ewigen Gefängniß nach Dresden, Wien und endlich nach Steyr in Oestreich abgeführt, wo er nach 27jähriger Haft am 9. Mai 1595 starb [156]). Nach seiner Gefangennehmung übernahm sein Bruder sogleich die Regierung seiner Lande. Da er mit des Strigelius Declaration und der Glaubensänderung überhaupt nicht einverstanden gewesen war und seine Einwilligung dazu nicht gegeben hatte, so erließ er unterm 12. Aug. 1567 ein öffentliches Ausschreiben gegen diese Declaration, ließ eine ausführliche Widerlegungsschrift ausarbeiten und unter dem Titel herausgeben: [†] „Confutation vnd Beweis, das Strigelii Declaration, durch welche die vorhin wolbestalte Thüring. Kirche verirret vnd verwirret, falsch, verführerisch vnd verwerflich. Auff Verordnung Herzogs J. Wilh. zu Sachssen gestellet." o. O. 1567. 4. 51 Bog. Sie war dem geistlichen Ministerium zu Eisleben sowie allen Pfarrherren im Lande vor dem Drucke mitgetheilt worden. Im folgenden Jahre wurde sie durch ein Mandat: [0] „Herzogs Wilhelm zu Weymar Ausschreiben wider die verführerische Declaration Victorini." Weimar 1568. publicirt [157]).

---

156) Pölitz: Gesch. des Hauses Sachsen Ernestinischer Linie (1827) 22. C. Gretschel: Gesch. des sächs. Volkes 10, 17.

157) Wette: hist. Nachr. von Weimar 2, 41.

Durch Herzog Joh. Wilhelm wurden viele akademische Lehrer und Geistliche des Landes zurückberufen und in ihre Stellen, wo es möglich war, wieder eingesetzt. So Joh. Wigand [158]), der wenige Tage nach Michaelis 1568 von Wismar, wo er Superintendent war, in Jena ankam und Tags darauf mit den Theologen und weltlichen Räthen nach Altenburg reiste, um dem Gespräche beizuwohnen, das Herzog Joh. Wilhelm und Kurfürst August von Sachsen angestellt hatten, um die beiderseitigen Theologen in einigen strittigen Religionsartikeln zu vereinigen [159]). Ferner wurden zurückgerufen: Tim. Kirchner, früher Pfarrer zu Herbsleben, der indessen Superintendent zu Amfurt bei Magdeburg gewesen war, sollte wieder Pfarrer in Herbsleben werden, erhielt aber das Pfarramt zu Jena [160]). — Joh. Friedrich Cölestin, früher Lehrer der griechischen Sprache in Jena, indessen Pfarrer zu Ortenburg in der Grafschaft Haag am Inn in Baiern, erhielt eine theologische Professur in Jena [161]). Beide wohnten ebenfalls dem Colloquium in Altenburg bei. — Superintendent Barth. Rosinus, unterdeß Superintendent zu Waldenburg, wurde wieder Superintendent zu Weimar [162]). — Superintendent Alex. Bresnitzer, indessen Pfarrer zu Oettingen in Schwaben, wurde wieder Superintendent zu Altenburg [163]). — Martin Wolf, indessen Pfarrer in Dobermannsdorf in Oestreich, wurde Superintendent in Kahla, dahin die Superintendentur von Orlamünde verlegt wurde [164]). — Auch der Hofprediger Christoph Ireneus wurde als solcher wieder nach Weimar zurückberufen [165]). — Superintendent Stößel zu Jena war aber (16. Jan. 1568) nach Wittenberg geflohen [166]).

---

[158]) Leuckfeld: Heßhus. Leben 72.

[159]) Vgl. „Colloquium zu Altenburg in Meißen vom Artickel der Rechtfertigung vor Gott, zwischen den kurf. u. fürstl. zu Sachsen Theologen gehalten vom 20. Oct. 1568 bis auf den 9. März 1569. Jen. 1569. Fol. — Colloq. Altenburgicum. ed. J. *Wigand.* Jen. 1569. lat. 1570. — Bericht von dem Colloq. zu Altenburgk. Auff den endl. Bericht ꝛc. Jheno 1570. 4. 33 Bog. (Jen. Bibl.).

[160]) Salig 3, 913.

[161]) *Wigand:* de Man. 376. Adr. *Beier:* syllab. Prof. Jen. 465. 970. Unschuld. Nachr. 1748. 314. Müller: sächs. Annal. 134. Planck 5, 1. 335.

[162]) Wette: hist. Nachr. von Weimar 1, 363. 365.

[163]) Altenburger Kirchen-Gallerie Nr. 4.

[164]) *Löber:* hist. eccl. Orlam. 175.

[165]) Wette: hist. Nachr. von Weimar 1, 182.

[166]) *Schlüsselb.* orat. funebr. de Wigand. — Adr. *Beier:* syllab. Prof. Jen. 461. — v. Wette: evang. Jena (1756) 80, mit falscher Angabe der Ursache seiner Entfernung.

Herzog Joh. Wilhelm errichtete im Jahre 1569 zu Jena ein gemeinschaftliches Kirchen-Consistorium für die sächsisch ernestinischen Lande, das den 7. Mai desselben Jahres in der noch sogenannten Consistorialstube im Collegiengebäude die erste Sitzung hielt [167]).

Aber schon am 2. März 1573 starb Herzog Joh. Wilhelm zu Weimar und hinterließ zwei unmündige Prinzen. Kurfürst August von Sachsen, welcher schon die Vormundschaft über des in der Haft gehaltenen Joh. Friedrich des Mittlern unmündige Kinder führte, übernahm nun auch die Vormundschaft über diese Kinder und die Verwaltung ihrer Lande, obgleich in des verstorbenen Herzogs Testamente Pfalzgraf Ludwig am Rhein und Herzog Albrecht von Meklenburg als Obervormünder bestellt waren [168]). Kurfürst August, ohnedem kämpfend mit der freiern Ansicht in der Theologie, die sich in seinem Lande geltend machte, und die doch von Luther's Ansicht, namentlich in der Abendmahlslehre, nicht abweichen sollte, stellte alsbald in dem seiner vormundschaftlichen Regierung untergebenen Lande eine Kirchenvisitation durch Widebran, Stößel und Max. Mörlin an; um so mehr, als die fürstlich sächsischen Theologen den kursächsischen oft vorgeworfen hatten, daß sie der Lehre Luther's nicht treu geblieben seien. Die sämmtlichen Geistlichen mussten ihre Uebereinstimmung mit dem Consensus Dresdensis, einer Art Katechismus, der vor zwei Jahren in Dresden gefertigt und unterschrieben worden war, erklären, und wurden ausser auf Luther's auch auf Melanthon's Schriften verwiesen. Wer den Revers nicht unterschrieb, musste auswandern. Dieses Loos traf unter den akademischen Lehrern zu Jena die Professoren Wigand und Heshusius [169]). Ein Fünftel der Geistlichkeit, 111 Pfarrer mussten ihre Stellen verlassen. Der Mangel an Religionslehrern ward so groß, daß in Wittenberg junge Theologen aufgefordert wurden sich zu diesen erledigten Stellen zu melden [170]).

IV. Des Erbsünde-Streits Veranlassung.

Als Flacius in der zweiten Sitzung jener bekannten Disputation über den freien Willen zu Weimar (den 2. Aug. 1560) von Strigelius in Folge seiner Deduction gefragt wurde, an negas, peccatum originis esse accidens? ließ er sich, im Eifer des Gesprächs und unberathen

---

[167]) Dieses Consistorium wurde im Jahre 1612 wieder aufgehoben.
[168]) C. Gretschel: Gesch. des sächs. Volkes 10, 32.
[169]) Leuckfeld: Heshusius Leben 76.
[170]) C. Gretschel: Gesch. des sächs. Volkes 10, 47.

von seinen Freunden, zu der Behauptung hinreissen: die Erbsünde sei eine Substanz[171]). Als ihm seine Freunde (Wigand, Musäus und Andre) nach der Sitzung das Gefährliche seiner Behauptung vorstellten, daß er dadurch den Gegnern nur Waffen in die Hände gebe und die Kirche in Verwirrung bringe, gab er vor, daß er von seinem Gegner wider seinen Willen zu dieser Behauptung hingerissen worden sei. Dennoch nahm Flacius in der folgenden Sitzung (am 3. Aug.) wider Erwarten aller seiner Amtsgenossen diese Streitfrage wieder auf, obwol Strigelius sie geflissentlich abzubrechen suchte, und fuhr fort sie hartnäckig zu vertheidigen.

„In der andern Session," theilt Flacius selbst mit[172]), „fragte mich Victorinus unversehens, ob ich denn nicht zuließe, das die Erbsünde sey ein Accidens; da habe ich von Stund an vnd one weiteres Bedenken geantwortet: D. Luther leugne solches, ja er strafe auch solchen Irthumb aufs heftigste an den Papisten oder Sophisten vber Gen. 3. — Derwegen so habe ich solche Meinung nicht aus Fürwitz oder grosen Rhum dardurch zu erringen erdacht oder erspintisiret, wie meine Widersacher von mir tichten vnd fürgeben, sondern aus vrplötzlicher dringender Not, der Warheit zu gut, wider die pelagianische Schwermerey, aus D. Luthers Lere vnd Büchern genomen. Dieser Anfang des Streits ist nun wol zu merken wider alle meine Verleumder vnd Verfolger, die itzt mutwilliglich vnd wider ir Gewissen tichten, das ich one alle Not eine seltzame irrige Meinung oder Ketzerey erdacht oder von den Manichäern gelernt, vnd dieselbige wolte gern in die Kirche bringen, die Leute zu uerfüren." — Und Heshusius sagt in derselben Beziehung[173]): „Bei der Disputation vom freien Willen ist dem Flacius die Redensart entfallen: die Erbsünde ist nicht Accidens, sondern Substanz. Da er von seinen Amtsgenossen deshalb erinnert worden ist, hat er sich so entschuldigt: ista sibi inter disputandum accidisse. Da er sie aber wiederholet und zu vertheidigen wagte, haben ihm seine Amtsgenossen (vor allen Wigand) gezeigt, daß ihnen diese neue Redensart nicht gefiele, und daß er nun Veranlassung zu neuem Streite gebe. Niemand glaubte damals, daß Flacius solchen Irrthum nähre und in der Kirche solche Unruhen erregen werde. Der Amtsgenossen Sinn war nur darauf gerichtet, wie Flacius des Strigelius sophistische Synergia aus Gottes Wort gründlich und kräftig widerlege."

Nach beendigter Disputation nahmen des Flacius Freunde häufig

---

[171]) Disp. Vin. 25.

[172]) Christliche u. bestendige Antwort auff allerley Sophisterey des pelagian. Accidentis (1572), Vorrede B. 2.

[173]) Disputatio, an peccatum originis sit subst. vel acc. (Königsb. 1574), praef.

Gelegenheit, mit ihm über dieſe Behauptung zu verhandeln. Aber alle vorgebrachte Gründe ſchlugen nicht an, und er wich nicht der nachgewieſenen Wahrheit [174]). Bald nach der Disputation erhielt Wigand von Flacius einen kurzen Aufſatz (tractatulum scriptum) [175]) über dieſe Behauptung, den Wigand auszog, in gewiſſe Sätze brachte, dem Matth. Juder mittheilte, welcher Wigand's Bemerkungen billigte, ſelbſt Einiges hinzufügte, und dem Flacius wieder zuſtellte, welcher Gegenbemerkungen dazu ſchrieb [176]). Wigand legte auf dieſe ſchriftliche Verhandlung einen beſondern Werth [177]) und ließ ſie drucken: Collatio Wigandi et Illyrici de propositione: pecc. originis est substantia; in Wig. de Manich. ren. 383 — 403 [178]). Vermuthlich befindet ſich dieſe Handſchrift noch unter den Papieren, die aus Wigand's Nachlaß auf die wolfenbüttelſche Bibliothek gekommen ſind. Solche Verhandlungen, fügt Wigand zuletzt hinzu, ſind anfangs ſehr häufig mit Flacius gepflogen worden. Da aber ſpäter durch das Exil die Freunde weiter von einander entfernt wurden, brütete Flacius über ſolche Erfindungen und gab ſie von ſich, bis er die ganze Kirche in Verwirrung gebracht hatte [179]).

Um Männer zu gewinnen, die ſeine Meinung von der Erbſünde theilten, wandte ſich Flacius an verſchiedene Theologen; zunächſt an die Theologen zu Braunſchweig, die er auf ſeine Seite zu ziehen hoffte. Sie waren aber die erſten, die dieſe ſonderbare Anſicht öffentlich beſtritten. Zuerſt erſchienen von Joach. Morlin (geb. den 6. April 1514 zu Wittenberg, geſt. den 23. Mai 1571), ſpäter Biſchof von Samland, zu Königsberg [180]): Themata de imagine Dei in homine contra impiam et absurdam propositionem: pecc. esse substantiam vel ipsam etiam rationalem (85 Sätze). 1 Bog. abgedr. in Collect. scriptor. de pecc. or. (Jen. 1571. 8.) Nr. 8. Im 16. und 17. Satz behauptet er, daß alle geiſtigen und ſittlichen Eigenſchaften dem Menſchen angeboren ſeien; darum könne man nicht ſagen, daß ſie des Menſchen Subſtanz ſeien; überhaupt könne das Herz wegen der Subſtantialität nicht angeklagt werden. — Eine zweite Schrift erſchien von Mart. Kemnitius, Su-

---

[174]) *Wigand:* de Manich. ren. 361.

[175]) Vermuthlich der in der Disp. Vin. 348—368 befindliche Aufſatz: Quod homo sit corruptus ac mutatus in primo lapsu non tantum in accidentibus, sed etiam in substantiâ.

[176]) *Wigand:* de Man. 383.

[177]) *Wigand:* de Man. 361.

[178]) Ritter: Flac. Leben 135.

[179]) *Wigand:* de Man. 402.

[180]) *Wig.* de Man. 350. 361. Mencelius: vom Lügengeiſte Spangenbergs (1574) E 2 u. folg. S.

perintendenten in Braunschweig (geb. den 9. Nov. 1522 zu Treuenbriezen, gest. den 8. April 1586): Resolutio scripti, in quo disputatur, originale peccatum esse ipsam substantiam hominis, item ipsam animam hominis esse pecc. originale. 1⅛ Bog. abgedr. in Collect. etc. Nr. 9 [181]). Er will Natur und Sünde unterschieden wissen. Auch an Heshusius hatte sich Flacius gewandt, ihn für seine Ansicht zu gewinnen. Aber Alle riethen ihm, diese irrige Meinung nicht ferner in Schutz zu nehmen.

Flacii tractatus de peccato originali. Lange Zeit schwieg auch Flacius. Aber nach sechs Jahren gab er eine Abhandlung über die Erbsünde heraus, welche die theologische Welt in Aufregung brachte [182]). Es erschien nämlich das für damalige Zeit sehr verdienstliche Werk: Clavis S. S. seu de sermone sacrarum literarum. Basil. 1567. Mit Flacius Bildniß. Fol. [183]). Ein Schlüssel zum bessern Verständniß der heiligen Schrift in zwei Theilen: im ersten werden in alphabetischer Ordnung Worte und Begriffe des Alten und Neuen Testaments entwickelt; im zweiten sind Abhandlungen theologischen, dogmatischen und exegetischen Inhalts gegeben; was in diesem Theile theoretisch gelehrt wird, das wird im ersten praktisch angewandt. Die Bahn zur grammatisch-historischen Interpretation der heil. Schrift wurde durch dieses Werk gebrochen. — Im zweiten Theile dieses Werks (Fol. 479. tract. 6) fügte er nun eine Abhandlung de peccato originali bei, die den scheinbar längst vergessenen Gegenstand wieder anregte und einen Streit veranlasste, der über 18 Jahre dauerte.

Flacius behauptete zwar, daß er diese Abhandlung schon im Jahre 1561 ausgearbeitet und an verschiedene Theologen vor dem Druck gesandt habe. Unter Andern hatte er sie auch seinem Freunde und ehemaligen Amtsgenossen Sim. Musäus zur Begutachtung mitgetheilt. Derselbe war damals Superintendent zu Gera und feierte eben (am 4. Febr. 1561) die Vermählung seiner Tochter Barbara mit dem Hofprediger Tilem. Heshusius zu Neuburg an der Donau [184]). Flacius erzählt nun in vielen Schriften [185]), daß ihm Musäus unterm 10. Febr.

---

[181]) Cf. *Heshus.* disput. (1574) Vorrede.

[182]) Planck 5, 1. 294. 415.

[183]) Später in vielen Auflagen. Als im Jahre 1674 Johannes Musäus, ein Urenkel von Simon Musäus, dieses Werk wieder herausgab, achtete er diesen tractatus de pecc. originali für so ketzerisch, daß er ihn am Ende der Abhandlungen folgen ließ.

[184]) Leuckfeld: Heshus. Leben 68. 69.

[185]) Z. B. in cath. conf. (1571) 335. — in refutat. sent. Musaei (1572) 4 sq. — in chr. Bekentnis (1571) Q 2. — in sol. refut. sophismatum (1573) a 4. und in andern Schriften.

desselben Jahres von Gera geschrieben: er achte den Aufsatz der Schrift gemäß und des Drucks werth; nur möge er das Wort substantia so ändern und mildern, daß darunter nicht substantia materialis, sondern substantia formalis verstanden werde; denn durch den ersten Sündenfall sei nicht die Materie, sondern nur die Form der menschlichen Natur d. i. das Ebenbild Gottes verloren gegangen. Dann könne auch die Sünde substantia oder ein Wesen genannt werden. Nach diesen Erinnerungen hat Flacius, wie er versichert, seine Schrift geändert, wie aus S. 482 seiner Clavis zu ersehen sei, zugleich bei Musäus wieder angefragt, ob Heshusius auch damit einverstanden sei. Darauf habe Musäus unterm 12. Mai desselben Jahres wieder geantwortet, daß er mit seinem Schwiegersohne de corruptione formali der menschlichen Natur gesprochen; und Flacius thue wohl, wenn er darnach seine Schrift bessere, damit der Leute Mund gestopft werde, welche behaupten, er lehre: der Teufel schaffe neue Wesen der Seelen. Daß Heshusius mit der indessen erschienenen Schrift zufrieden gewesen sei, versichert Flacius mit einem Briefe vom 21. Jun. 1568, den er von ihm aus Preussen erhalten habe; nur tadle Derselbe, daß er die Erbsünde noch eine Substanz nenne, darunter nicht nur die Form, sondern auch die Materie verstanden werden könne.

Sieht man aber die Abhandlung selbst genauer an, so läuft durch sie wie ein rother Faden die Behauptung: die Erbsünde ist Substanz; z. B. S. 488 sagt er mit dürren Worten: „wenn der Satan die Substanz verderbt hat, so ist auch Das was durch diese Verderbung bewirkt wird, Substanz. Er hat aber blos die Sünde erzeugt. Die Sünde ist demnach Substanz [186])."

Ein Prediger Christoph Lasius zu Spandaw in der Mark [187]) hatte gegen Flacius mehre Schriften herausgegeben und in einer derselben mit den Sophisten und Papisten gegen Luther behauptet: „Die natürlichen Kräfte der Seele seien geblieben, wie sie von Anfang gewesen [188])." Dagegen erschien von Flacius: Von der Erbsünde, dem freien Willen, der Bekerung vnd Widergeburt. Antw. auff etliche Schrifften Christophori Lasii, des Interimisten [189]). Vrsel 1568. 4. 7 Bog. (Goth. Bibl.).

---

[186]) Si Satan corrupit substantiam, ergo etiam id, quod per eam corruptionem effecit, est substantia. Non genuit autem ille nisi peccatum. Igitur peccatum est substantia. Solche Stellen kommen noch viele vor, z. B. Fol. 482. 492. 494. 498 u. s. w.

[187]) Ritter im „Leben des Flacius" macht ihn im Register zu einem Medicus und Historicus zu Wien.

[188]) Ritter: Flac. Leben 182.

[189]) Lasius hatte im Jahre 1548 das Interim zuerst angenommen.

Um seine Ansicht von Erbsünde noch tiefer und fester zu begründen, arbeitete Flacius um dieselbe Zeit eine Schrift aus, die später unter dem Titel erschien: *Γνῶθι σεαυτόν.* De essentiâ originalis justitiae et injustitiae seu Imaginis Dei et contrariae. Basil. 1568 (Strasb. 1. Sept.). 8. 264 S. (Jen. Bibl.) [190]), welche er vor dem Druck dem Hofprediger Heshusius in Neuburg mit einigen andern Schriften und Papieren desselben Inhalts zusandte. In derselben behauptet er, daß mit dem Ebenbilde Gottes, dem Wesen des Menschen, sein Wesen selbst verloren gegangen sei; daß dieses Wesen des Menschen durch den Satan in die Erbsünde verwandelt worden sei. Er macht die Erbsünde zum Wesen des Menschen und gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß der Satan der Schöpfer der Seelen sei [191]).

Heshusii epistola ad Flacium. Heshusius, der die wohlwollendste Gesinnung gegen Flacius hegte und kurz zuvor noch in einem Brief an Marbach in Strasburg (unterm 29. April 1568) den Wunsch ausgesprochen hatte, daß Flacius, wie Wigand, auch wieder nach Jena möge berufen werden, und ihn bittet ihm beizustehn wo er könne [192]), schreibt unterm 10. Aug. 1568 von Neuburg aus einen ebenso herzlichen als eindringlichen Brief, welchen er zwei Jahre später veröffentlichte, als Flacius alle Winke seiner Freunde unbeachtet ließ, unter dem Titel: [†] Epistola Til. Heshusii ad Matth. Flac. Ill. de controversiâ: an pecc. originis sit substantia. It. Analysis argumentorum, quib. Ill. nititur [193]). Jen. 1570. 4. 8 Bog. abgedr. in Collect. scriptor. de pecc. orig. Nr. 4. 5. 6. [194]).

Da dieser Brief von Heshusius, der in Deutschland eine große Verbreitung fand [195]), die meisten Puncte berührt, worauf es bei diesem Streite ankommt, so kann ich nicht umhin ihn auszugsweise folgen zu lassen.

„Lieber Bruder in dem Herrn! Nicht ohne Seufzen und Trauer habe ich Deine Briefe, deren Du in kurzer Zeit mehre, aber alle gleichen Inhalts an mich geschrieben hast, zugleich mit den beigefügten Papieren

---

[190]) *Wig.* de Man. 362. 377. 466. 524. *Schlüsselb.* cat. haer. 2, 210—224.

[191]) Leuckfeld: Heshus. Leben 72.

[192]) a. a. O.: utinam et Illyr. revocaretur! sagt Heshusius.

[193]) Eigentlich folgt ein dreifacher Anhang: 1. Solida fundamenta sententiae, quod pecc. originis non sit substantia; auch mitgetheilt in *Wig.* de Man. ren. 65—69. 2. Analysis argumentorum (36), quibus Flac. probare conatur, pecc. originis esse subst. 3. Testimonia probatorum patrum, quod pecc. originis non sit substantia. Cf. *Wig.* de Man. 125.

[194]) *Wig.* de Man. ren. 364.

[195]) *Flac.* refut. Mus. 18 a. *Wig.* de Man. 364.

und der neuen Schrift über die Erbsünde gelesen. Denn ich bemerke, daß Du in Deiner vorgefaßten Meinung verharrest und so in der irrigen Ansicht noch weiter gehest, aber meine und andrer frommen Männer eindringliche Ermahnungen, die sich auf Gottes Wort stützen, bei Dir ohne alle Frucht sind. Daher ich nicht ohne Grund fürchte: einmal, daß zu diesem neuen gefährlichen Zwiespalt die Bahn von Dir gebrochen werde; dann, daß Du durch hartnäckige Vertheidigung dieser Irrlehre Deine frühern Verdienste, durch welche Du der Kirche nützlich wurdest, verdunkelst und einigermaaßen ihren Glauben raubst; nicht zu gedenken, wie Du allen Gegnern von selbst Veranlassung gibst, unsre Lehre und Streitigkeiten zu verunglimpfen. Darum, mein Illyricus, wenn bei Dir meine Rede oder meine Ermahnung oder meine Bitte irgend noch etwas gilt, so beschwöre ich Dich bei Gott und um Deines und des Heils der Kirche willen: überlege dieses hochwichtige Vorhaben ernstlich und in der Furcht des Herrn; laß' Dich aus dem Worte Gottes belehren, damit Du nicht durch die Ueberlegenheit Deines Geistes geblendet der Urheber eines neuen und ungereimten Dogma's in der Kirche werdest. Obgleich mein voriger Brief dieselben Gründe enthält, welche Dich billig bewegen und von Deiner Meinung abbringen sollten, so kann ich es doch nicht unterlassen, Dir noch einmal die Mängel Deiner Beweisführung zu zeigen, und soviel an mir ist, Dir die freundschaftliche Hand zu reichen, durch deren Leitung Du auf den Weg der Wahrheit zurückgebracht werden könnest. Das ist es nicht, was Du argwöhnest oder vorgibst, daß ich, mit Geschäften überhäuft, die Gründe und Deine Lösungen, wie es die Dunkelheit der Sache erfordere, nicht betrachten könnte. Ich habe Deine frühere Abhandlung von der Sünde gelesen und wieder gelesen, ich habe gelesen die verschiedenen Schriftchen, die Du geschickt hast; ich habe gelesen und aufmerksam erwogen das Büchlein, das den letzten Schriften beigefügt war, welches ich dem Gallus (in Regensburg) schicken soll: nach meiner geringen Einsicht und nach Anrufung des heil. Geistes habe ich Deine Gründe und den ganzen Streit geprüft und zweifelsohne die Wahrheit in dieser Streitfrage aus der Quelle der Propheten und Apostel erforscht. Ich halte aber dafür, daß Du völlig fehl gehest und Dich in einem doppelten Irrthum befindest: einmal, weil Du behauptest, die Erbsünde sei eigentlich gesprochen eine Substanz; dann, weil Du der Manichäer Schwärmereien von den Todten heraufrufest, indem Du behauptest, der Satan sei ein Schöpfer der Seelen, die die Erbsünde seien. Du bedienst Dich bei Deiner Streitfrage einer nicht nothwendigen Ausdrucksweise, durch welche Du den Geist des Lesers betäubst und den Gegenstand selbst mit Dunkelheit umhüllst; Dir auch und dem Urtheile des Lesers mistrauend wiederholst Du eine und dieselbe Meinung oder einen

und denselben Grund mehr denn zehnmal und bis zum Ueberdruß; da es mehr darauf ankommt, den Gegenstand selbst mit wenigen, aber treffenden und eigentlichen Worten darzulegen und das Gewicht der Gründe zwei- oder dreimal zu schätzen. Obgleich Du aber nichts von Bedeutung vorbringst, um die Einwürfe zu entkräften, so überredest Du Dich doch, daß Du genug gethan, wenn Du nur nicht schweigst. Das ist aber nicht, lieber Illyricus, das Streben nach Wahrheit, auf welcher unsre Wohlfahrt ruht, sondern mehr Sucht zu streiten und das Laster des Trotzes. Ich fürchte aber sehr, daß Dein Geist in eine schwere Versuchung geführt so umstrickt wird, daß es Dir lieber ist, Andre irren mit Dir, denn daß Du nach erkanntem und abgelegtem Irrthume auf den Weg der Wahrheit zurückkehrst. Daß aber das nicht geschehe, darum flehe ich inbrünstig zu Gott!"

„Nun aber schreite ich zur Prüfung der Gründe, auf die Du Dich stützest. Du sagst: die heil. Schrift nennt das Opfer und Christum Sünde. Aber was hat das mit diesem Streite gemein, bei welchem es sich darum handelt, was eigentlich die Erbsünde im Menschen sei? Mehr für sich hat der Grund von dem Ebenbilde Gottes; was Du so oftmals wiederholst, erläuterst, mit verschiedenen Worten umkleidest, daß man unzweifelhaft sieht, Du setzest den ganzen Sieg darauf. Kühn behauptest Du, daß das Ebenbild Gottes im Menschen Substanz sei. Das aber eben bedarf des Beweises. Du ziehst mit Gewalt den Calvin auf Deine Seite; Philippus (Mel.) ist in diesem Stücke nicht mit sich einig. Nicht einmal Augustin genügt Dir. In einem solchen Falle frage ich nicht nach menschlichen, sondern nach göttlichen Aussprüchen. Paulus bezeugt aber, daß das Ebenbild Gottes nicht sei das Wesen der Seele, sondern Gerechtigkeit, Heiligkeit, Wahrheit ꝛc. — Du führst eine neue, dem ganzen Alterthume unbekannte Art zu reden ein. Ich weiß aber, was Du befürchtest. Wenn die Erbgerechtigkeit nicht das Wesen der Seele selbst ist, so glaubst Du, daß der Scholastiker Lehrsatz daraus folge: daß die natürlichen Kräfte des Menschen unverletzt geblieben und daß folglich auch Christus umsonst gesandt sei. Das ist der Angel, um den sich diese Streitfrage dreht. Aber diese Folgerung leugne ich, verwerfe ich, weise ich zurück." ꝛc. —

Nach Anführung und Widerlegung der übrigen Gründe fährt Heshusius fort:

„Ich habe bis hieher deutlich genug die Folgerungen erörtert. Willst Du sie nun mit gerechter Beurtheilung betrachten, so kannst Du sehn, daß ich Dich nicht mit meiner Rede bewältigen, noch mit Spitzfindigkeiten verstricken, sondern blos die einfache und nackte Wahrheit rein darlegen wollte. — Aber wozu noch viele Beweisstellen und Gründe anführen?

Wer nicht einem deutlichen Zeugniß des Apostels nachgibt und weicht, der wird kaum Glauben schenken, und wenn man 1000 beibringt. — Deine Schöpferinnen des Essigs und der Käse verweise ich in die Küche; denn jene läppischen Kindereien sind hier nicht an ihrer Stelle. Die Veränderungen der Eigenschaften hat Gott in ihre Natur gelegt; sie werden aber nicht durch der Menschen Kunst oder Macht in dieselbe gelegt; ausserdem würden wir aus Steinen Gold prägen. Mein Argument besteht unverrückt, daß jedes Wesen, insofern es besteht, Gott zum Schöpfer habe. Und Du siehst und fühlst in der That, daß Du durch dieses Argument gewaltig gedrängt wirst; und ob Du gleich mit vielen Worten und läppischen Gleichnissen es zu vertheidigen unternimmst, so gibst Du doch endlich nach und erachtest Dich für überwunden; bevor Du aber den Sieger anerkennst, willst Du lieber völlig fallen. Denn Du bist ganz offenbar in den Irrthum der Manichäer gerathen, wenn Du wenigstens mit dürren Worten sagst, daß der Satan ein Schöpfer der Seelen sei, welche die substantielle Erbsünde seien. Das ist schrecklich zu hören und auf keine Weise in der Kirche zu dulden. Aber so ist der Irrthum fruchtbar; und wenn man einmal vom Weg der Wahrheit abgewichen ist, je weiter man vorwärts geht, um so mehr verirrt man sich. Ich schaudre, so oft ich jene Worte lese und erwäge, die Du in der zweiten Schrift vorbringst: Es folgt daraus, daß der Teufel in der That der Schöpfer sei, der im menschlichen Geschlechte neue Seelen erschaffen habe, die den ganzen Menschen beherrschen, und die er auch in's Unendliche fortpflanze. Beinahe Dasselbe hast Du schon oben gesagt, und diese Worte sind Dir nicht wider Willen entfahren. Heisst das nicht, die unsinnige Schwärmerei der Manichäer wieder hervorrufen und in die Kirche einführen? Folglich musst Du diesen ungeheuren Irrthum von Dir thun, wenn Du nicht von der Gnade Christi scheiden und aus der Kirche ausgeschlossen werden willst." ꝛc.

„Setze den Fuß zurück, Illyricus, Du läufst einem Abgrund entgegen. Hinreichend habe ich Deinen Irrthum mit göttlichen Zeugnissen widerlegt. An Dir ist es nun, Dem, der Dich mahnt, zu folgen, den Irrthum abzulegen und auf den Weg der Wahrheit zurückzukehren. Wenn Du das thust, wirst Du Deinem und dem Heile der Kirche Christi wohl rathen. Wenn Du aber in der vorgefassten falschen Meinung hartnäckig verharrst, was Gott gnädig verhüten wolle; was für Dich zu fürchten sei, leicht kannst Du es aus dieser treuen und offnen Mahnung schliessen. Jesus regiere Deinen Geist, daß er nicht von des Satans Stricken gefesselt werde, daß er vielmehr folge dem Führer heiligen Geist, der durch die Apostel spricht. Derselbe verhüte alle Aergernisse in der Kirche; er sei mit uns, auf daß wir auf rechtem Pfade wandeln und in

ihm, als dem Einigen, leben und sind. Amen. Leb wohl. Neuburg an der Donau den 10. Aug. 1568. Tilem. Heshusius."

Trotz diesen freundschaftlichen und ernsten Ermahnungen gab Flacius sogleich nach Empfang dieses Briefs das oben erwähnte Buch Nosce te ipsum heraus, wie die Unterschrift „Strasburg den 1. Sept. 1568" beweist. Bald darauf schrieb Heshusius an Marbach in Strasburg: „Was den Streit des Flacius betrifft, weshalb Du meine Meinung wissen willst, so gestehe ich offen, daß er im Irrthum sich befindet. Er behauptet, daß die Erbsünde Substanz sei d. h. etwas durch seine Natur für sich Bestehendes, und kommt dahin zu behaupten: der Satan sei der Schöpfer der Seelen, welche sind die Erbsünde; durch welchen Irrthum er den Manichäismus wieder von den Todten heraufruft. Auch ich behaupte, daß durch den ersten Sündenfall Leib und Seele mit allen Kräften verdorben sei. Aber zwischen des Menschen Sünde (vitium) und dem verderbten Menschen ist doch ein Unterschied. Denn die Sünde ist vom Teufel, des Menschen Substanz von Gott. Der Mensch wird durch Christum wieder hergestellt, geheilt, bekehrt lebt er in Ewigkeit, die Sünde misfällt Gott in Ewigkeit und wird verworfen."

„Und welche Vermessenheit ist's, daß Flacius den Satan zum Schöpfer gewisser Wesen macht — das thut er aber in seinem kürzlich herausgekommenen Buche: nosce te ipsum, p. 205 [196]). Auch ich glaube, daß Flacius weiter geht und ein neues Dogma macht, nämlich daß das Verderben selbst und die Sünde eine neue Substanz sei und zwar vom Satan erschaffen. Du wünschest, daß ich ihn privatim warnen möge. Ich erkenne Deine Sorge für die Kirche an. Ich bin aber dem schon zuvorgekommen. Sehr oft habe ich ihn bereits in ausführlichen Briefen wegen des neuen Dogma erinnert und ihn beschworen, daß er der verwundeten Kirche schonen möge. Ich habe ihn erinnert, daß er seine frühern Handlungen entstelle, einen neuen Streit entzünde. In vielen Briefen habe ich seine Gründe widerlegt und mit Stellen der heil. Schrift den wahren Sinn gezeigt. Hätte ich sie bei der Hand, so würde ich sie Dir schicken, damit Du darüber urtheilen könntest. Auch Andre, wie Gallus, Wigand, Schard, Kötritz, haben ihn gebeten, daß er nicht ein falsches Dogma hartnäckig vertheidigen und veröffentlichen möge. Aber Flacius verachtet die Ermahnungen der Brüder, weist zurück die Zeugnisse der heil. Schrift; sich selbst genug, vertheidigt er sein falsches Dogma hartnäckig und veröffentlicht es. Er mag's also nicht übel nehmen, wenn wir öffentlich be-

---

196) Er sagt, daß die im Menschen vorgegangene Veränderung nicht in der Aufhebung der materiellen Substanz, sondern in gänzlicher Umbildung seiner substantiellen Form bestanden habe.

zeugen, daß wir mit ihm nicht übereinstimmen. Er mag selbst Gott Rechenschaft ablegen, daß er nach den Erinnerungen so vieler Brüder solch' Aergerniß gibt. Dies schreibe ich mit trauerndem Herzen, aber verheimlichen kann ich nicht, was meine Seele schmerzlich berührt. Ich habe Flacius wegen der vertheidigten Wahrheit geliebt, auch jetzt noch bitte ich für ihn. Aber die Wahrheit achte ich höher, als alle Menschen. Bitte Du mit mir den Herrn, daß er die Wunden der Kirche heile. Leb wohl [197]).

Des Flacius Befangenheit. Wie befangen Flacius in seiner einmal gefaßten Meinung war, geht daraus hervor, daß er im folgenden Jahre ein Doppelschriftchen herausgab: De occasionibus vitandi errorem in essentiâ iniustitiae originalis. It. de utilitate doctrinae de essentiâ imaginis Dei ac Diaboli iustitiaeque ac iniustitiae originalis. Basil. 1569. 8. 36 u. 38 S. (Jen. u. Dresdn. Bibl.) [198]). Im ersten Schriftchen warnt er vor Abwegen, auf die man in der Lehre von der Erbsünde gerathen könne, und gibt deren vier an; im zweiten erwähnt er den Nutzen, und zwar in 23facher Hinsicht.

Damit aber die Wahrheit nicht unterdrückt werde, gab Flacius im folgenden Jahre abermals eine ausführliche Schrift über die Erbsünde, eine weitere Ausführung des Buchs nosce te ipsum, heraus: Demonstratt. evidentissimae doctrinae de essentiâ imaginis Dei et Diaboli, iustitiaeque ac iniustitiae originalis. Basil. 1570. 8. 36 u. 368 S. (Jen. u. Dresdn. Bibl.) [199]). In der Vorrede, Strasburg d. 1. Jan. 1570 unterzeichnet, sagt er, daß die Erbsünde entweder Substanz oder Accidens sei, ein Drittes gebe es nicht; kommt aber im Buche immer darauf zurück, daß die Erbsünde Substanz sei (z. B. S. 42. 62. 67. 68. 121. 144 ꝛc.). Nur behauptet er jetzt mit feinem Unterschiede (S. 115), nicht die materielle Substanz sei aufgehoben, sondern die substantielle Form sei umgebildet. Da man seine Herkunft von christlichen Eltern in Zweifel gezogen hatte, theilt er hier ein Zeugniß: Albona den 19. Jun. 1569, von Triuisan mit, das er in seinem Vaterlande geholt hatte. Als Anhang (S. 326—368) folgt: methodica probatio propositionis, quod pecc. originale sit substantia, per D. M. Pau(lum) Rei(necker), der methodice nachweist, daß die Erbsünde Substanz sei [200]).

---

[197]) Leuckfeld: Hesshus. Leben 73.

[198]) *Schlüsselb.* cat. haer. 2, 207—210.

[199]) *Wig.* de Man. 377. 466. 524. *Schlüsselb.* 2, 219.

[200]) Paul Reinecker, seither Hofdiakonus zu Weimar, war, von Irenens verleitet, ein Verfechter von Flacius Behauptung und darum, auf Veranlassung der jenaer Theologen, 1570 enturlaubt worden. Später wurde er Pfarrer zu

Wigand, der um Michaelis 1568 von Wismar wieder nach Jena berufen worden war und schon eine Dissertation de homine: propositt. ad disputandum propositae (Jen. 1570) herausgegeben hatte, nahm, als die Reihe an ihn kam, diese Streitfrage zum Gegenstande einer zweiten Disputation: [†] Propositt. de peccato. De quibus disputabitur in Acad. Jen. loco et tempore solito (5. Mai). Jen. 1570. 4. 4 Bog. abgedruckt in Collect. scriptor. de pecc. orig. Nr. 1 [201]). Im 91. Satze bringt er den Vers von Stigelius an: ante tuos oculos nil nisi culpa sumus! Ps. 51, und im letzten (227.) Satze sagt er: quapropter hoc novum dogma, pecc. originis est subst. vel est ipsamet anima vel est cor, ex agro Domini exterminandum est, quia neque verbum Dei, neque vetus Ecclesia, neque Lutherus, neque Conf. Aug. sic docent, imo contra docent. Gegen diese Sätze erschien von Flacius: [0] Defensio sanae doctr. de originali iustitiâ et iniustitiâ s. peccato. Basil. 1570 (1. Sept.). 8. 160 S. [202]). Immer das alte Lied, daß Gottes und des Teufels Werk nicht dürfe und könne unterschieden werden. Beide sind Eins. — Gegen des Flacius Demonstrat. besonders ist das Buch von Wigand gerichtet, das zwar später erschienen ist, aber hier passend angeführt wird: De imagine Dei in hominibus et de laruâ Satanae. Mit zwei Schriftchen als Anhang: 1. quaestio de dicto Joa: pecc. est ἀνομία und 2. rationes, cur haec propositio pecc. or. est corrupta natura etc. Jen. 1573 (22. März). 8. 22½ Bog. (Jen. Bibl.) [203]). In drei Abtheilungen handelt er 1. von dem Ebenbilde Gottes im Menschen vor dem Falle; 2. von der Larve des Teufels nach dem Falle; 3. von dem erneuerten Ebenbilde Gottes in diesem und jenem Leben. — Heshusius, der nach dem Tode seines Landesfürsten, des Pfalzgrafen Wolfgang beim Rhein († am 11. Jun. 1569 in Frankreich) am 10. Oct. desselben Jahres ebenfalls nach Jena berufen worden war [204]), gab jetzt die oben erwähnte und größtentheils mitgetheilte Epistola heraus, die eine weite Verbreitung fand.

Spangenberg's Auftreten. Diese Streitsache, daß die Erbsünde eine Substanz sei, brachte zuerst in deutscher Sprache Cyriacus Spangenberg, Decan in Mansfeld, unter das Volk in der Vorrede zum Anhang des vierten Theils seines Werks: Cythara Lutheri d. i. Auslegung der schönen Psalmen und geistl. Lieder D. M. Luth. 4 Thle.

Bienbach und dann zu Groß-Creuzhausen im steinachschen Gebirge. *Wig.* de Man. ren. 368. Wette, hist. Nachr. v. Weimar 1, 183.

[201]) Cf. *Flac.* orth. conf. 246. *Wig.* de Man. 364.

[202]) *Wig.* de Man. ren. 364. 373. 376. 382.

[203]) *Wig.* de Man. 382.

[204]) Leuckfeld: Heshus. Leben 75.

Erffurdt 1569—70. 4. (Weim. Bibl.) 2. A. Mühlhauf. 1581. 4.[205]). Der Anhang hat den besondern Titel: Das schöne geistliche Lied vom Fall und Erlösung des menschlichen Geschlechts: durch Adams Fall ꝛc. Laz. Spenglers (Syndicus der Stadt Nürnberg, † 1534); ausgelegt durch Spangenberg.

In der Vorrede zu diesem Anhange (S. 58) sagt Spangenberg: „Viele sind der Meinung, die Erbsünde sey nur allein eine zugerechnete Sünde oder ein Mangel des Guten oder nur die zufallenden Lüste; können derhalben nicht wol leiden, das man sie eine wesentliche Sünde nenne. Aber fürwar, wir dürfen die Erbsünde nicht verkleinern, denn sie one das der Vernunfft allzusehr verborgen. — Wenn man nun fragt, was doch eigentlich die Erbsünde sey, so ist dieses die richtigste Antwort: es sey die ganze Natur, Substanz und Wesen des Menschen, wie dieselbe vom Vater und Mutter mit Leib und Seele zur Welt gezeuget und geboren wird, was er leibet und lebet. — Daraus folget nun nicht, wie etliche folgern, das Gott ein Vrsacher der Sünde sey oder die Erbsünde geschaffen habe, oder das die Erbsünde ein sonderliches Wesen sey, ausser der wesentlichen Substanz des Menschen anfenglich von Gott erschaffen. Nein, Gott schaffet keine Sünde, noch böses Wesen, denn was Gott gemacht hat, das war Alles sehr gut! — So kann auch der Teuffel keine Substanzen, noch Creaturen schaffen. Das wissen wir aber und kann mit stattlichen Gründen aus der Schrifft bewiesen werden, das der Teufel gute Substantias wol kann transformiren in malas, das also die Erbsünde nicht ist etwas anklebendes, anhangendes oder angeflognes" ꝛc. — Nach Versicherung Spangenberg's hat er diese Vorrede dem geistlichen Ministerio zu Eisleben mitgetheilt, das sich damit zufrieden erklärt habe[206]).

Am 6. Febr. 1570 hielt Spangenberg in Gegenwart der Theologen von Eisleben in der Schule daselbst eine Rede, in welcher er des Flacius Lehre von der Erbsünde vorbringt und namentlich den Unterschied zwischen ihr und unsrer Natur verwirft. Wie Spangenberg versichert, habe Superintendent Mencelius zu Eisleben eine Abschrift von dieser Rede begehrt, die er ihm auch überreicht habe; aber Niemand habe widersprochen[207]). — Um diese Ansicht von der Erbsünde recht unter dem Volke zu verbreiten, gab Spangenberg im folgenden Jahre diese Vor-

---

[205]) *Wig.* de Man. 403. 429. Spangenb. Hist. Ccjj.

[206]) Spangenb. Hist. Cc2.

[207]) Spangenb. Hist. Cc2 b. *Wig.* de Man. ren. 403. Irenaeus: ernste Erinnerung an Mencel. (1574) C2. — Leuckfeld: Spangenb. Leben 30. 31. Planck 5, 1, 311.

rede zur Cythara besonders heraus: Erklerung der Lere von der Erbsünde. Jt. Bekentnus Flac. Ill. wider etliche falsche Aufflagen. o. O. 1571. 4. (Weim. Bibl.) [208]).

Die Theologen in Kursachsen. Auch die kursächsischen Theologen traten gegen Flacius auf, dem sie die alleinige Schuld beimaßen, daß ein solcher Zwiespalt zwischen den kursächsischen und fürstlich sächsischen Theologen entstanden war. Es erschien von ihnen: [†] „Endlicher Bericht vnd Erklerung der Theologen beider Vniversiteten Leipzig vnd Wittemberg, Auch der Superintendenten der Kirchen in des Churfürsten zu Sachsen Landen, — Mit angehengter Christlicher Erinnerung vnd Warnung an alle fromme Christen, von den strittigen Artickeln, so Flacius Ill. mit seinem Anhang nu lange zeit her vielfeltig, mutwillig vnd vnaufhörlich erregt, vnd dadurch die Kirchen Gottes in Deudschland jemerlich verunruhiget, betrübt vnd zerrüttet hat. Wittemb., gedr. durch Hans Lufft. 1570. 4. 53 Bog.

Obgleich die Verfasser in diesem „endlichen Bericht" ꝛc. den Streit von der Erbsünde nur berühren, so erklären sie sich doch bestimmt darüber [209]): „Man betrachte nur, wie er (Flacius) mit seinem Kloß, dem er den Menschen in rechter Bekehrung gleichet, so wunderlich vnd ebentheuerlich vmbgehet; denn denselbigen zu erweisen, verkert er den ganzen Artickel von der Erbsünde, vnd stincket im in seinem Herzen vnd Nasen alles, was hievon in locis communibus deudsch vnd lateinisch vnd sonsten in allen Philippi Schriften ganz eigentlich, bedechtig vnd aufs beste als ein Mensch reden kann, dieses Artickels halben bezeuget vnd geredt ist; vnd ist im gar nicht gnug, was von der jemerlichen vnd eusserstten Verderbung, Verwundung vnd Beraubung vnd andern Scheden vnsrer Natur gesagt wird, sondern damit ja sein Kloß bestetiget vnd beschönt werd, wil er stracks alle Menschen bereden, das sie mit im glauben, bekennen vnd leren sollen, das die Substanz vnd das Wesen dieser vnser Natur die Erbsünde sey, oder das die Erbsünde nicht ein zufelliges Accidens in dieser vnser Natur sey, von der Natur vnd Substanz, die Gottes Werck vnd Geschöpff ist, vnterschieden, sondern die Substanz selbs sey das, das eigentlich die Erbsünde in uns ist vnd heisse." —

Flacius-Kanone. Wie verhaßt überhaupt Flacius in Kursachsen und namentlich beim Kurfürsten August von Sachsen war, beweist die sogenannte Flacius-Kanone auf der Veste Koburg, welche unter diesem Kurfürsten im Jahre 1570 zu Freiburg gegossen wurde. Auf ihr ist eine allegorische Figur, der Ehrgeiz, abgebildet, trompetend und mit der einen

---

[208]) Spangenb. Hist. Dd3b. Gg3. *Wig.* de Man. 363. 403. 429.
[209]) Ddd1b.

Hand die Bischofsmütze in die Höhe haltend. Derselben geht ein Flacianer voran, welchem der darauf folgende Satan als Wirbelgeist mit einem Blasebalg, mit dem Worte Priorat bezeichnet, in die Ohren bläst. Darüber steht:

Die Flacianer und Zeloten
sind des Teufels Vorboten.

An der Stelle der Delphine, wie sie gewöhnlich darunter gefunden werden, sind zwei Figuren streitend dargestellt, mit den Händen einander in den Haaren liegend, die Dr. Luther und den Papst vorstellen sollen [210]).

Flacius Reise nach Sachsen. Nach Ostern 1570 reiste Flacius mit vielen Kosten, Zeitaufwand und Mühe von Strasburg nach Thüringen, kam nach Weimar und sandte am 3. Mai von einem nah bei Jena gelegenen Orte den Pfarrer Wolf von Kahla und einen Ungenannten an die Theologen Wigand und Heshusius zu Jena, mit dem Ersuchen, sich mit ihm in ein Colloquium einzulassen. Dieselben erwiderten aber: sie hätten genugsam in Privatgesprächen und Schriften mit einem Menschen über seine Irrthümer verhandelt, der doch seine Meinung nicht ändre. Auch könnten Gespräche über solche Gegenstände nicht so urplötzlich angestellt werden. Flacius komme aus eignem Antrieb von einem fernen Orte ohne Anstellung und umherstreichend bei ihnen an und verlange von ihnen ein Colloquium, von dem sie nichts wüssten. Auch komme er zu einer unpassenden Zeit, wo ein Landtag zu Weimar versammelt sei, und es ohne Gefahr für die Theologen und für ihn selbst, der heimlich umherstreiche, nicht geschehen könne. Auch sei es nicht gerathen, heimlich ein Colloquium über so wichtige Gegenstände der Kirche mit einem Menschen zu halten, der ausweichend und zweideutig in seinen Reden, verschlagen und unzuverlässig sei, und leicht bekannt mache, was privatim verhandelt worden sei, wie er denn in öffentlichen Schriften solche geheime Unterredungen ausgebreitet habe. Keineswegs wollten sie aber einem gesetzlich angeordneten Colloquio sich entziehen, wo gelehrte Männer andrer Kirchen Theil nähmen, besonders nachdem durch Flacius betriebsame Thätigkeit diese Streitfrage in der ganzen Kirche verbreitet sei [211]).

Später hat sich Flacius bitter beklagt, daß ihm dieses Colloquium auf solche Weise abgeschlagen worden sei. Er habe nicht ein Colloquium occultum, aber auch nicht solenne verlangt, weil er noch nichts gegen sie herausgegeben und doch gefürchtet habe, daß größere Unruhen in der

---

[210]) Schriftliche Mittheilung aus Koburg.

[211]) *Flac.* orthod. conf. 340. — *Wig.* de Man. ren. 364. 380. Spangenb. Hist. Cc.

Kirche entstehn möchten. Uebrigens hätten sie den Abgeordneten gesagt: nicht privatim, sondern publice wollten sie mit ihm disputiren, und da wollten sie ihm Manns genug sein. Aber Mannsgenug komme allein Gott zu; Goliath sei dem David nicht Manns genug gewesen [212]).

Als Wigand im Spätsommer desselben Jahres mit dem Herzog Joh. Wilhelm von Sachsen auf dem Reichstag zu Speier war, fand sich Flacius abermals bei ihm ein und verlangte von ihm ein Colloquium, das ihm Wigand nach verdrieslichen Verhandlungen abermals abschlug [213]). Flacius ging nun den Herzog Joh. Wilhelm von Sachsen mit harten Worten an, die beiden Theologen Wigand und Heshusius von Jena zu entfernen und in seiner Angelegenheit eine Synode zu halten. Die andern Fürsten, die er ebenfalls deshalb angegangen hatte, hielten es für hinreichend, daß er von vielen Theologen und andern Kirchen öffentlich widerlegt würde, zumal sein Lehrsatz eine Misgeburt und schon längst verurtheilt worden sei. Ueberhaupt war die damalige unruhige Zeit nicht geeignet Synoden zu feiern [214]). Herzog Joh. Wilhelm ließ aber doch durch die beiden Theologen Rosinus und Irenеus das geistliche Ministerium zu Eisleben ersuchen, darauf zu denken, das begehrte Colloquium zu halten; aber blos Spangenberg in Mansfeld ging darauf ein [215]).

Da, wie es schien, das Colloquium nicht zu Stande kam, fasste Spangenberg einen gutachtlichen Bericht ab, wie der Streit von der Erbsünde zu heben sei, und sandte ihn an den Herzog Joh. Wilhelm zu Weimar. Im folgenden Jahre gab er ihn unter dem Titel heraus: „Kurtzer Bericht für die Einfeltigen von dem itzigen Streit vber die Lere von der Erbsünde." o. O. (Schloß Mansfeld) 1571. 4. 3 Bog. (Weim. Bibl.). 2. A. 1572 [216]). Sein Rath bestand darin, diesen Streit durch Luther, der ein vornehmer Lehrer und unser aller Präceptor sei, entscheiden zu lassen, indem die Stellen, die von der Erbsünde handeln, den Ausschlag geben sollen.

Vermittlung. In der Grafschaft Mansfeld [217]) war man der Ansicht: teneat Ill. mentem, mutet linguam; es handle sich nur um das Wort. Wenn Flacius das Wort substantia fallen lasse, dann wäre man mit seiner Meinung wohl zufrieden. Man solle nur dahin wirken:

---

212) *Flac.* orth. conf. 345.
213) *Wig.* de Man. ren. 365.
214) eod. l. 367.
215) Spangenb. Hist. Ccjjb.
216) Spangenb. Hist. Cc3. Ffl. *Wig.* de Man. 403. 429.
217) *Schlüsselb.* 2, 224. 225.

ut corrigeret linguam et teneret mentem [218]). Besonders von Spangenberg veranlaßt, gab daher Flacius heraus: „Kurtze Bekentnus von etlichen Stücken chr. Glaubens wider die falschen Aufflagen." o. O. (Magdeb.) 1570 (28. Sept.). 4. 1 Bog. (Jen. Bibl.). 2. A. v. Spangenberg 1571 [219]). „Ich M. Matthi. Flacius," sagt er in der Einleitung, „bezeuge vor Gott und seiner Kirche, das mir alle die Gewalt und Unrecht thun, die von mir in öffentlichen Schriften ausgeben dürfen, als solt ich leren oder jemals gelert haben, das der Teufel ein Schöpfer irgend einer Creatur sey, sie heisse gleich substantia oder qualitas oder dergleichen positivum acc." Zwar habe er die Erbsünde genannt die Ungerechtigkeit, das Ebenbild des Satans, das böse Wesen, die scheußliche Form und Gestalt unsrer jetzigen Vernunft. Wollten aber Andre, die verständiger und weiser als er, andre Redensarten gebrauchen, so gefiele ihm auch, daß die Erbsünde die verkehrte Natur des Menschen selbst sei, welche Redensarten auch Wigand und Judex in ihrem corp. doctr. gebrauchten, nur daß man sie proprie gebrauche und nicht durch irgend einen Tropus ein Accidens daraus mache; er behauptet aber, daß er weder substantia noch accidens von der Erbsünde gebraucht wissen wolle.

Darauf erschien von Tilem. Heshusius: [†] „Gegenbericht auff Matth. Fl. Ill. kurtz Bekentnis von der wesentlichen Erbsünde." Jena 1571 (26. April). 4. 4 Bog. [220]). Heshusius weist zuerst aus der Clavis (496. 497), Nosce te ipsum (91) und Demonstratt. (118) nach, daß Flacius wirklich lehre, der Teufel sei ein Schöpfer des Wesens des Menschen; dann lehnt er den Vorwurf ab, den er ihm und Wigand macht, als ob sie das Verdienst Christi verdunkelten, wenn sie die Erbsünde eine qualitas accidentalis nenneten — und wenn Spangenberg, den er nur den Schiedsmann nennt, der dem Flacius im manichäischen Irrthume im Vaterlande Luther's nachwate, sich auf Luther's Aussprüche berufe, die des Flacius Meinung zu bestätigen schienen, so müsse man bedenken, daß Luther gegen die Sophisten und Papisten streite, die behaupteten: naturalia mansisse integra; tantum accidentia esse corrupta. Auf des Flacius Beschwerde endlich, daß ihm das Colloquium abgeschlagen worden sei, erwidert er, daß Flacius nur ein heimlich Gespräch mit Wigand und ihm verlangt habe, Flacius aber seit zehn Jahren mündlich und schriftlich, zuletzt durch seine gedruckte Epistel widerlegt worden sei und nicht undeutlich zu verstehen gegeben habe, daß er ihnen aus ihren eignen

---

[218]) Spangenb. Hist. Bb 4.

[219]) Nach Heshusius Gegenbericht (1571) hat dieses Schriftchen 3 Auflagen erlebt. *Wig.* de Man. 430. Ritter: Flac. Leben 201. Planck 5, 316.

[220]) Spangenb. Hist. Cc 3 b. *Wig.* de Man. 404.

Büchern nachweisen wolle, daß sie seiner Meinung seien. „Ja," setzt er hinzu, „sprechen einige, ihr verstehet einander nicht recht: Lieber Mensch, wollet uns nicht so gar für Gänse achten! Illyricus hat in die neun Bücher von dieser Sache ausgehn lassen, solt er sich noch nicht genugsam erklärt haben [221])?"

Um dieselbe Zeit erschien: [†] „Bericht, ob die Erbsünde sey ein Wesen, aus dem Catechismo, durch einen fromen Christen geschrieben." (Mit kurzer Vorrede v. Wigand). Jhena 1571 (Ostern). 4. 3 Bog. [222]). Dieses Schriftchen ist, nach Spangenberg's Hist. (Pp 2 b) und Wigand (de Man. 80), von Andr. Schoppe verfaßt und enthält eine Widerlegung der Irrlehre auf Grund des Katechismus.

Flacius hatte in seinem kurzen Bekenntniß ein Argument aufgestellt, das er selbst das achilleische nannte, weil es unüberwindbar sei, und das so lautete: der Sünden Quelle im Menschen ist die Erbsünde — das Herz ist die Quelle der Sünden — also ist das Herz die Erbsünde —. Heshusius hatte schon im 9. und 10. Satz seiner Analysis dieses Argument widerlegt. Jetzt nahm Wigand dieses Argument zum Gegenstande eines besondern Schriftchens: [0] Consideratio argumenti Achillei, quod pecc. sit subst. — abgedruckt in Collect. scriptor. de pecc. orig. Nr. 3. und in *Wigand:* de Man. ren. 197—201. — Ferner erschien von Wigand: [0] De monstris novis et fecundis in doctr. de pecc. Commonefactio contra novos Manichaeos edita. Jen. 1571. 8. abgedruckt in Collect. Nr. 2. [223]). Es werden neun monstra aufgeführt. Das erste ist: die Sünde ist Substanz. Das letzte: die Erbsünde ist nicht eine corruptio accidentalis, noch kann sie von der Substanz getrennt werden. — Endlich erschien von Wigand: [0] Septem spectrorum Manichaeor. recentium discussio. Jen. 1571. 8. abgedr. in Collect. Nr. 10. Die sieben Spectra sind sieben Argumenta, mit Widerlegung derselben [224]). Dagegen gab Flacius heraus: Spiritus s. figurae seu typi originale pecc. depingentes, s. refutatio spectrorum Pelagianorum. s. l. 1572. 4. (Weim. u. Jen. Bibl.). — Ferner erschienen von Heshusius folgende Schriftchen: [0] Horrendi et tetri errores (20), quos Fl. Ill. contra expressum Dei verbum pertinaciter defendit. s. l.

---

[221]) Dagegen erschien von Spangenberg: Apologie (1572) [Hdschr. 196].

[222]) Im Auszuge mitgetheilt: Argumenta *Andr. Schoppii* ex Catech. contr. Illyr. dogma — in: *Wig.* de Man. ren. 80—85. vgl. p. 364. Cf. *Flac.* orthod. conf. 371—387.

[223]) *Wig.* de Man. 382.

[224]) Das erste Argument lautet: Die Quelle der wirklichen Sünden im Menschen ist der alte Adam. Die Erbsünde ist die Quelle der wirklichen Sünden. Folglich ist die Erbsünde der alte Adam.

et a. (abgedr. in: *Wig.* de Man. ren. 30—34) [225]). [0] „Klare Zeugniſſe Luthers, das die Erbſünde nicht ſei das Weſen des Menſchen." Ihena 1572. Latein. mitgeth. in *Wig.* de Man. 65—69: Ratiocinationes, quod pecc. originis non sit subst. [226]).

Gegen alle dieſe Schriftchen, ſowie gegen die beiden obengenannten von Joach. Morlin und Mart. Kemnitius, gab Flacius ſein großes Buch heraus [227]): *Orthodoxa confessio de originali peccato.* In qua simul adversariis sophismatibus et calumniis solide respondetur. Adj. Fl. descriptio pecc. originalis cum suâ declaratione et confirmatione. s. l. (Argent.) 1571 (1. Aug.). 8. 32 u. 599 S. (Weimar. Bibl.). Es iſt den Herzogen Joh. Wilhelm zu Sachſen und Albert zu Meklenburg, ſowie dem Grafen Volrat zu Mansfeld gewidmet, die er dringend zur Anſtellung eines öffentlichen Colloquiums auffordert. Nochmals ſetzt er ſeine Anſicht von der Erbſünde auseinander, ſchreibt Jeſu eine andre Natur als den Menſchen zu und tritt als ein unermüdeter und hartnäckiger Kämpe wider alle ſeine Gegner auf. Angehängt iſt ein Schriftchen: daß die Erbſünde prava hominis corrupti forma s. essentia ſei (S. 469—496), unterzeichnet a quodam studioso — M. Fl. Minori, alſo ſeinem Sohne.

Damit ſeine Anſicht von der Erbſünde auch unter dem Volke mehr Verbreitung finde, gab Flacius um dieſelbe Zeit eine Wiederholung derſelben Schrift in deutſcher Sprache heraus: [†] „Chriſtl. Bekentnus von der Erbſünde wider das pelagianiſche u. ſophiſtiſche Accidens." o. O. 1571 (Ende des Jahres). 4. 26½ Bog., in welcher er beſonders des Heshuſius Gegenbericht (Handſchr. 175) ꝛc. zu widerlegen ſucht. Als zu Anfang dieſes Jahres die Gegner die Collect. de pecc. or. herausgegeben hatten, erſchien von Flacius ein Schriftchen [228]): [†] Evidentissimae aliquot demonstratt. controversiam de essentiâ originalis peccati determinantes. s. l. 1571 (Sept.). 4. 1½ Bog. [229]); in welchem er noch einige Beweiſe beibringt, daß die Erbſünde wirklich Subſtanz ſei. Am Schluſſe erneuert er ſein nun ſchon „ſeit 20 Jahren" wiederholtes Geſuch um eine chriſtliche und geordnete Disputation.

---

[225]) Planck 5, 1, 417 (in *Heshus.* Antid. 203—214 enthalten).
[226]) *Wig.* de Man. 383. (testimonia Lutheri).
[227]) *Wig.* de Man. 69. 377 sq.
[228]) *Wig.* de Man. 377. 524.
[229]) Planck 5, 1, 398.

[Der Schluß, oder die zweite Abtheilung, demnächſt.]

II.

Friedrich's des Großen
Religion und Toleranz.

Aus seinen Werken dargestellt

von

Dr. F. C. G. Johannsen,
Hauptpastor an der deutschen St. Petri-Kirche zu Kopenhagen.

„Sokrates ward verleumdet, und welcher große Mann wird es nicht?"
Friedrich II. an Voltaire.

Vorwort.

An Friedrich von Raumer.

Durch Ihre akademische Rede zur Gedächtnißfeier Friedrich's II. *) haben Sie jedes deutsche, — doch das ist zu wenig gesagt, — jedes für ächte Humanität und wahres Christenthum hoch schlagende Herz erfreut. Zu den Tausenden, die Ihnen Dank wissen für Ihr zeitgemäßes und freimüthiges Wort, gehört auch der in der Fremde lebende Landsmann, der sich glücklich schätzt, unter einer liberalen Regierung zu stehen, die den ewigen Bund ächter Humanität und wahren Christenthums ehrend anerkennt, und ihr vereintes Streben nach freier Geistesentfaltung schirmend fördert. Ihre Rede regte in mir einen schon früher gehegten Gedanken wieder an, und brachte ihn zur Ausführung. Ein umfassendes Studium der Schriften Friedrich's des Großen hatte mich längst von der völligen Grundlosigkeit der Verketzerungen überzeugt, mit denen man selbst in unsern Tagen wieder sein Andenken befleckt hat. Der Wunsch, diesen Verunglimpfungen des großen Todten eine unparteiische Darlegung seiner Religions- und Toleranz-Grundsätze entgegenzustellen, mußte durch Ihre Rede natürlich noch mehr entflammt werden. Ich nahm meine ausführlichen Excerpte zur Hand und schrieb nieder, was Sie hier

*) Gehalten am 28. Januar 1847.

sehen. Warum ich es ein Supplement zu Ihrer Rede nennen möchte, darf ich Ihnen nicht erst sagen. Ihre Rede als solche bedarf zwar keines Supplements; denn sie entspricht völlig ihrer Stelle und ihrer Bestimmung, und wollte und sollte nicht Mehr geben, als was sie eben gegeben hat. Eine Abhandlung aber kann und soll allerdings tiefer in die Sache eingehen, und die Sache verdient und bedarf es, daß wir gegenwärtig sie recht ernst und gründlich zur Sprache bringen. Denn unsere Zeit steht auf einem Wendepuncte, wo wir eben Das, was Friedrich der Große schon zu verwirklichen angefangen hatte, erst wieder zu erringen und, so Gott will, weiterzuführen im Begriff sind. Dazu sein Scherflein beizutragen, ist heilige Pflicht eines Jeden, der Kraft und Mittel dazu besitzt. Die Geschichte bleibt immer magistra rerum; und die Heroen der Menschheit müssen uns zeigen, was der Menschheit möglich ist und noth thut. Eine geschichtliche Schilderung aber dem Manne zu widmen, den die Welt längst als kundigen Forscher auf diesem Gebiete kennt, liegt um so näher, wo Derselbe die erste Anregung dazu gegeben hat. Doch richte ich mein Wort zugleich an alle Zeitgenossen, die dem fortschreitenden Geiste der Zeit huldigen, der in den Todten lebt und in den Lebenden nicht sterben soll. Finden Sie in demselben nur Etwas von diesem Geiste, dann wird es auch für Andere nicht umsonst gesprochen sein; und darin liegt die Erfüllung des höchsten Wunsches

Ihres aufrichtigen Verehrers
Dr. J. C. G. Johannsen.

König Friedrich II. von Preussen hat sich als Feldherr und Staatsmann ein so wohlbegründetes Recht auf den Namen des Großen, ja des Einzigen erworben, daß ihm derselbe nicht blos von Lobrednern der Mit- und Nachwelt als unfreiwilliger Tribut gespendet ist, sondern noch immer im Munde aller Unbefangenen ein unbestrittenes Eigenthum bleibt. Weit weniger einstimmig ist man von jeher in dem Urtheile über seine religiösen Ansichten und Grundsätze gewesen; und selbst Diejenigen die ihm in allen übrigen Rücksichten gerechte Anerkennung nicht versagten, haben doch in dieser Einen Beziehung entweder den Kopf geschüttelt und die Achseln gezuckt, oder höchstens, was sie directe zu tadeln lieber vermieden, als eine Schwachheit des übrigens großen Mannes zu entschuldigen und zu bemänteln gesucht. Am dreistesten mit offenem Tadel, rücksichtslosen Schmähungen und fanatischen Verdammungen sind die alten und neuen Orthodoxen aufgetreten, bei denen es Mode geworden ist und fast zum guten Tone zu gehören scheint, ihn als einen Ungläubigen

und Indifferentisten, Freigeist und Atheisten, Unchristen und Heiden zu verschreien, und deren alleinseligmachender Glaube sich durch solche Früchte documentirt. Sogar daß er „zum Teufel gefahren sei", scheuten hierarchische Zeloten sich nicht von der Kanzel zu predigen, sobald er der Erde entnommen war und ihre Glaubensunduldsamkeit nicht mehr durch seine weise und kräftige Hand im Zaume gehalten ward; und durch dieses Ausströmen ihres lange verhaltenen Ingrimms drückten sie seinen so oft geäusserten ungünstigen Urtheilen über ihr Geschlecht noch nach seinem Tode das kräftigste Siegel der Wahrheit auf.

Kaum waren die Trauerklänge über seinen Hingang verhallt, als der aus dem bisherigen Dunkel seiner Landpfarre zum allmächtigen Günstling emporgestiegene Wöllner die Segnungen der Denk- und Gewissensfreiheit, die eine 46jährige Regierung über Preussen ausgespendet hatte, durch das berüchtigte Religions-Edict vom 9. Juli 1788 mit Einem Schlage zu vernichten und die mächtig fortgeschrittene Zeit wieder unter die Dogmatik der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beugen trachtete. Ein Edict, das mit seinem eisernen Scepter, mit den Inquisitions-Proceduren und Absetzungen in seinem Gefolge, knechtend und noch mehr Heuchler als Märtyrer bildend, eine lange trübe Zeit hindurch waltete, bis Friedrich Wilhelm III. den Antritt seiner Regierung durch die Aufhebung dieses mitten in die evangelische Kirche hineingezwängten papistischen Decretals verherrlichte und, im Einklange mit diesen günstigen Auspicien, der Alleinherrschaft der ausschließlichen Orthodoxie durch die mit wahrhaft frommem Sinne unternommene Union der beiden evangelischen Schwesterkirchen ein Ende machte.

Noch in demselben Jahre mit dem Religions-Edicte war A. F. Büsching's „Charakter Friedrich's II." erschienen; ein Buch, das, bei aller angesprochenen und zum Theil auch wirklich bewiesenen Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe, sich doch theologischer Seitenblicke und selbst moralischer Verdächtigungen nicht ganz erwehren konnte, des Königs Religiosität bezweifelte, weil er dem öffentlichen Gottesdienste nicht beiwohnte, und den Ruhm seiner Toleranz durch die Bemerkung herabsetzte, daß sie keine christliche, sondern nur eine politische gewesen sei. Bei dem Allen aber gereicht dieses Buch, durch die Menge urkundlicher Mittheilungen, die es enthält, weit mehr zu Friedrich's wahrem Ruhme, als es des Verfassers Absicht sein mochte. — Während Büsching indessen im Ganzen noch eine gemäßigte und anständige Sprache führte, überboten ihn bald Andere durch die niedrigsten und boshaftesten Schmähungen. Vor allen ist das anonyme „Lexikon aller Anstößigkeiten und Prahlereien" eine wahre Musterkarte der pöbelhaftesten Schimpfreden und ungereimtesten Anklagen, unter denen wir, hinsichtlich der Religion, hier nur

dieſer einzigen erwähnen wollen: Friedrich habe die Abſicht gehabt, „wie Moſes und Muhammed eine neue Religion zu ſtiften"; — ein Vorwurf, der vom orthodoxen Standpuncte aus offenbar das höchſte Maaß von Irreligioſität bezeichnen ſoll, und dennoch, wenn er ſo wahr wäre wie er falſch iſt, dem Könige ein hohes Intereſſe für die Religion beilegen würde.

So läſterte man den großen König, als er kaum jenes helle und ſcharfſichtige Auge geſchloſſen hatte, vor deſſen durchdringendem Blicke die Heuchler und Frömmler erbebten. Sein Jahrhundert iſt abgelaufen; die Aufklärung, die mit ſeiner Thronbeſteigung freie Bahn gewann und durch ſeinen jüngern Zeitgenoſſen Joſeph II. ſelbſt in dem erzkatholiſchen Oeſterreich mächtig gefördert wurde, hat, trotz der reactionnairen Bewegungen unter den Nachfolgern Beider, Rieſenſchritte ſeitdem gemacht. Und was geſchah dann, nachdem Friedrich Wilhelm's III. liberale Regierung, in Tagen des Friedens und der Ruhe wie der Noth und Kriegesdrangſale, ihre Segnungen entfaltet und ein freies und fröhliches Gedeihen geiſtiger Regſamkeit und Fortbildung in der Religionswiſſenſchaft, wie in jeder andern Wiſſenſchaft, begünſtigt hatte? Die modernen Altgläubigen, die alle Drangſale der Zeit der verhaßten Aufklärung zuſchrieben, als deren gottloſen Beförderer ſie Friedrich den Großen darſtellten, wurden nicht müde in ihren Zeitſchriften und Büchern bei jeder Gelegenheit die alten Beſchuldigungen zu wiederholen und von Kathedern und Kanzeln herab Anklagen in die Welt hineinzurufen, die ein gebildetes Geſchlecht längſt verachten gelernt hatte, und die in der zu wahrer Humanität harmoniſch fortſchreitenden Geiſtesentwickelung einen deſto ſchneidendern Miston bildeten. Mit dem Feldgeſchrei „mit Gott für König und Vaterland!" hatte Preuſſen vornehmlich den Ausſchlag gegeben in dem großen Kampfe, der die lange getragenen Feſſeln der fremden Zwingherrſchaft zerbrach. Aber die Wunder, die der wahrhaft fromme Sinn gethan, wurden von geſchäftigen Schriftgelehrten bald dem alten Glauben zugeſchrieben, deſſen Zurückſetzung Gott mit der Zuchtruthe des korſiſchen Uſurpators geſtraft, deſſen Wiederaufleben er mit dem glorreichſten Siege gekrönt habe. Auf das kalte Fieber der Verſtandes-Abſtraction, die mit dem unnützen Ballaſt auch manches in ſich ſelber ewige Stück des Glaubens über Bord geworfen hatte, folgte das hitzige Fieber eines Pietismus, der alles Heil in die Repriſtination der alten Dogmatik ſetzte und ſorgfältig darauf ausging, die Trümmer derſelben wieder aufzufiſchen und ſo gut es gehen wollte neu zuſammenzuflicken. Als um dieſe Zeit, im Jahre 1815, die vierte Säcular-Feier der Regierung der Hohenzollern in Preuſſen begangen ward, ließ ſelbſt ein Geiſtlicher, welcher ſonſt Friedrich's des Großen Verdienſte wohl zu würdigen

wuſſte und keineswegs zu den verdammungsſüchtigen Zeloten gehörte, ſich von dem religiöſen Umſchwunge dergeſtalt fortreiſſen, daß er in öffentlicher Feſtrede die Behauptung ausſprechen konnte, Friedrich habe ſeinem Volke die ſchrecklichſten Gefahren durch herrſchenden Unglauben, leichtſinnige Zweifelſucht und frevelnde Verachtung des Heiligen bereitet, und wie groß auch vor der Welt, ſei er doch nur klein im Himmelreiche! —

Doch, was ſind ſolche Aeuſſerungen gegen die Schmähungen der hengſtenbergiſchen Coterie, welche nicht lange nachher es ſich zum Lieblingsgeſchäfte machte, den Unglauben der vergangenen Zeit, der als „vulgärer Rationalismus" leider noch in die Gegenwart herüberreiche, als die wahre Pandorabüchſe zu bezeichnen, und alles Gift der Verketzerung auf den großen König als das Haupt der Ungläubigen auszuſchütten! Da war es wol natürlich, daß die erſte Säcularfeier der Thronbeſteigung Friedrich's im Jahre 1840 ſeine Verehrer zu begeiſterten Apologieen erweckte, und daß die frömmelnde Verketzerung auch die Geiſſel der Satyre herausforderte. So zog C. F. Köppen in ſeiner Jubelſchrift, „Friedrich der Große und ſeine Widerſacher", gegen die im Finſtern ſchleichende Zunft zu Felde und vertheidigte mit flammenden Worten der Wahrheit und Gerechtigkeit den „Philoſophen auf dem Throne" gegen die Angriffe Derer, „deren heiligſtes Intereſſe es iſt, die Völker in Dummheit und Aberglauben zu erhalten, damit die fromme Heerde ſich deſto geduldiger ſcheeren laſſe; die ſich aller Emancipation entgegenſtellen, weil ſie ſelbſt Alles mancipiren möchten; die mit Händen und Füßen zurückzappeln in die geſegneten Jahrhunderte, in welchen es nur Brahmanen und Kſchatrias und Parias, aber keine Vernunft gab; — die ebenſo gern die Götter der Erde als den Gott im Himmel zu ihrem Werkzeuge machten, und denen Nichts mehr ein Dorn im Auge iſt, als ein vorurtheilsfreier, ſelbſtändiger, großer König, der keines geiſtlichen Rathgebers und Vormundes bedarf; — denen vor Allem die Freiheit des Gedankens ein Greuel iſt, und die bittern, unauslöſchlichen, unſterblichen Haß der Philoſophie und den Philoſophen geſchworen, die Anaxagoras exilirt, Sokrates den Giftbecher gereicht, Chriſtus an's Kreuz geſchlagen, Huß und Galilei und Giordano Bruno verbrannt, Spinoza, Malebranche, Wolf, Voltaire, Rouſſeau und tauſend Andere verfolgt und verſchrien, und Fichte einen Atheiſten geſcholten haben."

Aber aus dem Heerlager der ſo von Köppen bezeichneten Schaar, deren finſteres und ehrloſes Treiben um eben dieſe Zeit von David Schulz in Breslau noch genauer detaillirt ward („Das Weſen und Treiben der Berliner evangeliſchen Kirchenzeitung"; 2 Hefte, 1839 u. 40.), flogen jetzt — zur factiſchen Bewahrheitung jener von ihnen gegebenen Schilderung — die vergifteten Pfeile gegen den großen König

nur noch häufiger. Wie früher, so waren es auch jetzt wieder Theologen der strengsten Observanz, die, — oft vielleicht ohne es selbst zu wissen, jesuitischen Machinationen in die Hände arbeitend, — von ihrem pietistischen Standpuncte aus, die frömmelnde Wehklage über den ungläubigen König erhoben, und diese um so lauter ertönen ließen, je mehr die neuerdings mehrfach vorgekommenen Absetzungen und Zurücksetzungen freisinniger Geistlichen das Phantom einer „Staatskirche" zu realisiren und die sanguinische Hoffnung zu begünstigen schienen, daß aus den Wehen der Zeit noch einmal wieder ein „Religionsedict" geboren werden möchte. Vornehmlich Friedrich's bekannter Ausspruch, in seinen Staaten solle „Jeder nach seiner Façon selig werden", galt und gilt ihnen als sonnenklarer Beweis seines ungläubigen und unchristlichen Sinnes; und unsern Tagen war es aufbehalten, selbst in einer Predigt das Urtheil zu vernehmen: dieser Aeußerung sei der Stempel der „Geringschätzung gegen alle Religion" aufgeprägt; „nur eine gemeine Seele, eine Kainsseele" könne so sprechen, und jenes Wort Friedrich's sei ein „armes Wort", woran man „die Entblößung von jedem Kerne des innern Lebens" erkenne.

Wo solche Aeußerungen, die ohne Scheu selbst das innerste Heiligthum der Gesinnung antasteten, öffentlich vernommen wurden, da war es wohl an der Zeit, daß Friedrich von Raumer, dem es als Secretair der berliner Akademie der Wissenschaften oblag, die Gedächtnißrede zur Geburtstagsfeier ihres zweiten Stifters zu halten, und der bei gleicher Veranlassung schon 1843 den großen König gegen die Urtheile von Gentz und Müller in Schutz genommen hatte, jetzt die Gelegenheit benutzte, sich über die Religions- und Toleranz-Grundsätze Friedrich's in einer Weise auszusprechen, die nicht darauf ausging, ihm einen Panegyrikus zu halten, sondern nur, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und Unglimpf aus Misverstand oder Misdeutung von ihm abzuwehren. Er beschränkt sich darauf, zwei der oben erwähnten Anklagen anzuführen, und beweiset aus Friedrich's ganzer Regierung, sowie aus schlagenden Stellen seiner Schriften, den Satz: „Eben weil Friedrich nicht gleichgültig war gegen das ewige Wohl seiner Unterthanen, weil er religiöse Ueberzeugungen für unendlich wichtig, für geheiligt hielt, wollte er nicht mit den eisernen Händen eines weltlichen Herrschers hineingreifen, oder sich weiche Handschuhe überziehen und als Kirchenfürst Dasselbe versuchen." — „Für die Bekenner aller Confessionen ohne Ausnahme war er ein gerechter und gleich gerechter König; er wollte und sollte weder ein katholischer, noch ein protestantischer Papst sein. Niemals ist irgend Jemand seines Glaubens halber von ihm verletzt oder zurückgesetzt worden; niemals ward er ein Knecht zänkischer

Zionswächter, sondern ließ, ohne Verketzerungs- oder Bekehrungssucht, sein Licht leuchten über Alle, welche zu richten nicht ihm, nicht den Geistlichen oblag, sondern Gott dem Herrn." Dabei bekennt er sich unverholen zu der Ueberzeugung: „Es ist einer der größten Irrthümer, daß Freiheit blos trenne, auflöse, zerstreue, und nicht mit verdoppelter Kraft auch einige und verbinde. Uebereinstimmung aus Zwang ist keine wahre Uebereinstimmung, sondern Frucht und Zeichen der Knechtschaft, Gleichgültigkeit, Heuchelei und Schmeichelei. Die Ruhe der Kirche kann auf keine andere Weise wiederhergestellt, ihre Zerrissenheit auf keine andere Weise geheilt werden, als wenn Alle, frei von aller Knechtschaft, ganz nach ihrer Ueberzeugung leben können." Als eine ernste Warnung hält er unserer Zeit das Ergebniß der Geschichte vor: „Von höflichen Weisungen, kleinen Verweigerungen, Weitläuftigkeiten, Beschwerlichkeiten und Zurücksetzungen, von Fragen nach Glauben und dogmatisirender Gesinnung, vom Vorziehen beim Anstellen, Befördern und Belohnen, zeigt die Kirchengeschichte in gerader Linie und folgerechtem Fortschritt wenigstens die Möglichkeit, bei den Tyranneien und Freveln des 30jährigen Krieges und der Dragonaden anzulangen. Principiis obsta!" Nicht minder hebt er die historische Thatsache hervor: „Diejenigen Zeiten, welche sich die frömmsten nannten und ihre Rechtgläubigkeit zur Schau trugen, zeigen meist die widerwärtigsten Auswüchse; und dogmatische Zänkereien vertreiben Sittlichkeit und Liebe nur zu oft aus den Köpfen und Herzen. Angeblich sehr rechtgläubige Katholiken standen an der Spitze aller Autos da Fé; und angeblich sehr fromme, ja heilig genannte Puritaner brachten Karl I. auf's Blutgerüst." Mit edler Freimüthigkeit spricht er es endlich aus: „Gutmüthige oder eigensinnige und halsstarrige Fürsten haben sich den schweren Irrthum eingeredet oder einreden lassen: ihre Regierungsweise müsse sich auf Alles erstrecken und lediglich auf ihrer persönlichen Ueberzeugung beruhen. Größere Geister erkennen den Werth der Persönlichkeit und halten deren Unterjochung für Tyrannei."—

Das bekannte Schicksal dieser Rede erinnert unwillkürlich an den verwandten Inhalt einer am 21. Januar 1840 in Beziehung auf Friedrich's Geburtstag (den 24. Januar) von dem ersten Bischof der evangelischen Kirche Preussens in Gegenwart des bald darauf verstorbenen Königs gehaltenen Predigt. Der Redner sagte: „Perfectibilität ist der Grundtrieb und die nie ruhende, treibende Grundkraft der menschlichen Natur. Der Weltgeist, in welchem jeder Zeitgeist als eine flüchtige Erscheinung immer wieder untergeht, steht nie still. Besserwerden und Bessermachen ist die stets sich erneuernde Aufgabe; und wo das Bestehende sich nicht erneuert, da veraltet es, und wo es nicht zunimmt, da nimmt es ab. Das Vergangene, wenn es sich ausgelebt hat, ist auf

immer verschwunden; jede Bemühung, es als das vermeintlich Bessere zurückzuführen in die Gegenwart, ist eine ebenso thörichte als vergebliche. Was sich überlebt hat und nicht mehr zum Ganzen der Gegenwart paßt, läßt sich nicht wieder in's Leben wecken; und wollte man es unnatürlich erzwingen, so würde bei der ersten Lüftung die gedrückte elastische Kraft in ihre natürliche Lage um so stärker zurückschlagen. Niemand, sagt der Erlöser der Welt, flickt ein altes Kleid mit einem neuen Lappen, der Riß wird ärger; man faßt auch jungen gährenden Most nicht in alte Schläuche; die Schläuche zerreissen (Matth. 9, 16). Fortschreiten, Altes verlassen, weiter führen, vervollkommnen nach den Bedürfnissen der Zeit, und mit der Zeit immer geistig frisch und jung bleiben, das ist, nach seiner ganzen Stellung, unseres Staates große Aufgabe. Im geistigen Uebergewicht hat von je her Preussens Kraft, Würde und Wachsthum gelegen bis auf diesen Tag, und in welchen Stücken wäre es vor andern Völkern zurückgeblieben?" —

Es war der letzte Geburtstag seines großen Vorfahren, den Friedrich Wilhelm III. vor seinem in demselben Jahre erfolgten Tode feierte, und mit dem Beifall der Ueberzeugung hörte er das freisinnige und freimüthige Wort des würdigen Redners. Raumer fand kein so günstiges Loos, als der Rednerstuhl in der Akademie der Wissenschaften seinem Worte ein noch weiteres Feld eröffnete, als es die Kanzel gestattet, die auch das freieste Wort durch die vorwaltende Rücksicht auf die Erbauung beschränkt. Auch er sah seinen König unter seinen Zuhörern, aber hatte das Unglück, Demselben durch unangemessen gefundene Ausdrücke zu misfallen, und sah sich durch die einlenkenden Schritte, welche der Majorität der Akademie räthlich schienen, zum Austritt aus derselben veranlasst. Seine Rede ist inzwischen der Oeffentlichkeit übergeben; schon in zwei Auflagen liegt sie dem deutschen Publicum vor, und jeder Unbefangene ist jetzt im Stande, über ihre Form wie über ihren Inhalt sich ein selbständiges Urtheil zu bilden.

Wir haben es hier nur mit ihrem Inhalt, der Vertheidigung Friedrich's des Großen gegen die Anklage der Irreligiosität und des Indifferentismus, zu thun; und diese hat Raumer so bündig geführt, wie es die eng gesteckten Grenzen einer Rede nur zulassen. Natürlich indeß konnte er bloße Andeutungen geben, und musste sich mit der Anführung einiger wenigen Stellen aus Friedrich's Schriften begnügen, die, so schlagend sie auch sind, doch eine weitere Ausführung wünschen lassen. Je verschiedener überdies die ganze Rede aufgefasst ist von Denen, die sie hörten, je verschiedener sie auch von den Lesern beurtheilt worden, und je mehr sie dem Tadel der reactionnairen Partei in Kirche und Staat ausgesetzt sein musste: desto mehr ist es der Mühe werth, — nicht etwa

eine Apologie der Raumer'schen Rede zu schreiben, denn deren bedarf weder der Mann, noch sein Wort, — wol aber auf den Gegenstand selbst, der hier zur Sprache gebracht ist, und dem Niemand die größte Bedeutsamkeit gerade für unsere Tage absprechen wird, nämlich auf Friedrich's des Großen Religiosität und Toleranz, etwas näher einzugehen.

Zu einem sichern Urtheile darüber sind wir gerade durch die gleich nach Friedrich's Tode begonnenen gehässigen Bestrebungen seiner Gegner am besten in den Stand gesetzt. Wöllner selbst ergriff begierig die ihm gegebene Erlaubniß, über sämmtliche hinterlassene Papiere des Königs zu schalten und sie „nach seinem Belieben bekannt zu machen". In dem bornirten Wahne, daß man diese Papiere nur zu lesen brauche, um sich von der verdammlichen Ketzerei ihres Urhebers zu überzeugen, verschonte er keines Blattes, keines Läppchens. In Verbindung mit einem andern Geistlichen, de Moulines, ließ er alles Vorgefundene in Pausch und Bogen drucken, und so erhielt die Welt die Oeuvres posthumes in 15 Bänden, denen hernach noch 6 Supplement-Bände folgten. So schlecht aber auch diese Ausgabe der Werke des großen Königs redigirt und so unordentlich in ihr Alles durch einander geworfen ist, so ist sie doch eine unschätzbare Gabe für die Nachwelt. Denn nun besitzen wir doch, — in Verbindung mit den einzelnen Schriften, die der König schon während seines Lebens drucken ließ, — seine Werke vollständig, und sind im Stande den so vielfach Verkannten und Verunglimpften selbst zu hören, ihn selbst sich verantworten zu lassen. Und mehr bedarf es nicht, um seine angetastete Ehre zu retten. Wöllner freilich glaubte, durch die bloße Bekanntmachung der Schriften Friedrich's ihn am sichersten um alle Reputation zu bringen; allein er wählte das wirksamste Mittel zu seiner Ehrenrettung. Friedrich's Werke sind seine besten Fürsprecher, und ihr Zeugniß ist um so zuverlässiger, da die meisten derselben in vertraulichen, nicht zur Oeffentlichkeit bestimmten Correspondenzen bestehen, in denen er sich ganz ohne allen Rückhalt gab und aussprach. Wohlan, aus seinen eigenen Worten wollen wir lernen, was er in religiöser Beziehung war, welchen Standpunct er einnahm, wie er dachte und handelte; und wir werden auf diesem Wege ein treues Gemälde bekommen, nach dem wir die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Zerrbilder beurtheilen können, in denen die fanatische Caricatur-Malerei sich versucht hat.

Die Anklagen, die man gegen Friedrich den Großen erhoben hat, sind sowol gegen den Menschen, als gegen den König gerichtet. Schon deshalb würden wir wohl thun, Beides von einander zu scheiden, wenn

es nicht schon an sich von Wichtigkeit wäre, zuerst seinen persönlichen religiösen Standpunct kennen zu lernen, ehe wir uns zur Beleuchtung seiner Regierungsgrundsätze in Hinsicht der Religion wenden.

Ganz besonders in ersterer Beziehung ist es nöthig, die verschiedenen Perioden und Entwickelungsstufen seines Lebens wohl zu unterscheiden, und den Gang seiner Geistesrichtung, sowie die Umstände, die auf denselben einwirkten, zu beachten. Mit einem scharfsinnigen Geiste begabt, wuchs er an einem bigotten Hofe auf, dessen förmliche und reglementirte Frömmigkeit ihn weder anziehen noch befriedigen konnte, sondern nothwendig abstoßen mußte. Seinen Religionsunterricht erhielt er von dem Hofprediger Johann Ernst Andreä, der ihm unter dem Namen des Christenthums einen Wust von scholastisch-dogmatischen Formeln vortrug, wodurch ihm leicht das Christenthum ganz und gar hätte verleidet werden können, wenn nicht sein Scharfsinn bald durch eigenes Studium das reine, ursprüngliche Christenthum von den spätern Menschensatzungen unterscheiden gelernt hätte; sodaß sein ganzer Widerwille sich nur auf die Theologen, oder, wie er zu sagen pflegte, die Pfaffen richtete. Dieser übel angebrachte Unterricht, anstatt ihm den alleinseligmachenden Glauben einzuimpfen, brachte bei ihm die entgegengesetzte Wirkung hervor, schärfte seinen kritischen Blick, zog den Zweifel bei ihm groß und regte ihn zu selbständiger Untersuchung an. Mit heißem Wissensdurste warf er sich jetzt in das Studium der alten Classiker, Philosophen, Historiker und Dichter; und wiewol er, ganz von französischen Umgebungen erzogen, die Meisterwerke derselben nur in französischen Uebersetzungen lesen konnte, vertiefte er sich doch mit bewundernswürdiger Energie in ihren Geist. Seine Studien wurden zwar durch seinen verrathenen Versuch, der Härte seines ihm abgeneigten Vaters sich durch eine Flucht nach England zu entziehen, und durch seine darauf folgende zweijährige strenge Gefangenschaft unterbrochen. Aber gerade diese Katastrophe gab seinem Charakter schon früh jene Durchbildung und Festigkeit, die ihm während seines ganzen nachherigen Lebens eine so entschiedene Ueberlegenheit verschaffte. Als ihn sein Vater endlich wieder begnadigt und ihm das Gut Rheinsberg zum Geschenk gemacht hatte, zog er sich ganz in dieses stille Asyl zurück. Hier war es, wo ihn die vielseitigsten und gründlichsten philosophischen Studien beschäftigten; hier durcharbeitete er, neben den alten Philosophen, die Systeme von Descartes, Baco, Leibnitz, Locke, Wolf und Bayle; von hier aus führte er über Alles, was sein umfassender Geist verarbeitete, die lebhafteste Correspondenz mit französischen Schöngeistern und Gelehrten, wie d'Alembert, d'Argens und Voltaire; welcher Letztere ihn am meisten anzog und am stärksten auf ihn einwirkte, ohne ihn jedoch um

seine Selbständigkeit zu bringen. Das Resultat dieser Studien war in der theoretischen Philosophie ein Skepticismus, der ihn jedoch keineswegs zum Verzweifeln an aller Wahrheit brachte; in der praktischen Philosophie aber ein Stoicismus, der ihn unerschüttert in allen Kämpfen den Weg der Pflicht gehen ließ. Nicht leicht ist je ein König so vorbereitet zur Regierung gelangt. Als ihm 1740 der Tod seines Vaters das Scepter in die Hand gab, war es der Philosoph von Rheinsberg, der den Thron bestieg; und durch die Schule rauher Lebenserfahrungen gegangen, legte er als der Philosoph von Sanssouci sein Haupt zur Ruhe.

Welche Grundsätze waren es nun, die ihn bei seinen Studien leiteten? Er hat sie selbst oft und offen genug ausgesprochen, um seinen Lästerern Achtung für dieselben einzuflößen. Nicht um ein eitles Wissen zu erhaschen und mit demselben vor der Welt zu glänzen, vertiefte er sich in die Schriften der großen Geister alter und neuer Zeit; ihm schwebte ein viel edleres Ziel vor. Ueber die Absicht und die Art seiner Studien genügt das einzige Wort: „Bei meiner Lectüre habe ich nur die Absicht, mich zu unterrichten; gleich den Bienen sauge ich Honig aus den Blumen, und überlasse das Gift darin den Spinnen.“ Ein Grundsatz, den er am meisten bei Voltaire selbst befolgt hat, an den er am 9. November 1736 jene Worte schrieb. Ebenso sagt er (in der kritischen Untersuchung über das System der Natur, von Helvetius): „ich suche nur die Wahrheit, überall verehre ich sie, wo ich sie antreffe, und ihr unterwerfe ich mich, wenn man sie mir zeigt.“ — Wie bescheiden er dabei von sich selbst dachte, und wie behutsam er zu Werke ging, zeigt die Aeusserung in der Abhandlung über die Schuldlosigkeit der Verstandesirrthümer: „Man muß ganz thöricht von seinen Meinungen eingenommen sein, um sich über den Irrthum erhaben zu meinen; und man muß selbst fest im Sattel sitzen, wenn man es wagen will Andere aus dem Sattel zu heben.“ Je weiter und tiefer ihn sein forschender Geist in die Metaphysik hineinführte, desto mehr überzeugte er sich von der Wahrheit des Bekenntnisses jenes alten Philosophen: „das Eine weiß ich, daß ich Nichts weiß.“ Am 19. Februar 1738 schrieb er an Voltaire: „Wie es scheint, hat uns der Schöpfer nur so viel Vernunft gegeben, als wir brauchen, um weislich durch diese Welt wandern und für alle unsere Bedürfnisse sorgen zu können. Aber zugleich scheint es auch, als reiche diese Vernunft nicht hin, um die unersättliche Neugierde zu befriedigen, die wir in uns haben, und die oft zu weit geht. Die Ungereimtheiten und Widersprüche, die einander von allen Seiten entgegenstehen, erzeugen unaufhörlich Pyrrhonismus, und über alles das Zweifeln spricht man am Ende nur mit seiner Imagination.“ — Dennoch aber räumt er der Vernunft eine untrügliche

Stimme und göttlichen Urſprung ein, wenn er (in den ihm zugeſchriebenen „Gedanken über die Religion") ſagt: „Was wir nach der Vernunft glauben, kann nicht falſch ſein, weil die Vernunft ein Licht iſt, welches unfehlbar von Gott kommt, und weil Gott uns nicht hintergehen kann. Was wir hingegen aus Vorurtheil annehmen, kann falſch oder wahr ſein, und wir müſſen nicht eher als nach einer ernſthaften Unterſuchung glauben, daß es eins oder das andere ſei." Nicht die Zuverläſſigkeit der Vernunft zog er in Zweifel, ſondern nur ihre Beſchränktheit als endliche Vernunft erkannte und behauptete er. „Man handelt ſehr verwegen," — ſchrieb er in dieſer Beziehung am 19. April 1738 an Voltaire, — „wenn man über Dinge vernünftelt, die man nicht kennt, und noch unendlich viel verwegener, wenn man der göttlichen Allmacht Grenzen vorſchreiben will. Ich unterſuche blos die Wahrheiten, die mir bekannt ſind; und weil ſie es ſind, ſo ſchlieſſe ich daraus, Gott habe gewollt, daß ſie es ſein ſollten." Eben durch dieſe Reſignation bewahrte er ſich auch die völlige Unbefangenheit, die ihn am 22. März 1739 an Denſelben ſchreiben ließ: „Ich bin in der Philoſophie ein Volontair und vollkommen überzeugt, daß wir die Geheimniſſe der Natur nie entdecken werden. Da ich es mit keiner Secte halte, ſo kann ich ihnen allen ohne Vorurtheil zuſehen." Wohl erkannte und fühlte er es: „Die größte Freude, die ein Menſch in der Welt haben kann, beſteht in der Entdeckung neuer Wahrheiten;" aber genügſam ſetzt er auch ſogleich hinzu: „in der Philoſophie macht man gleiche Fortſchritte, wenn man ſich entweder von Vorurtheilen befreit, oder ſich neue Kenntniſſe erwirbt; das Eine klärt auf, das Andere unterrichtet." (Brief an Voltaire vom 20. September 1737.).

Der „Pyrrhonismus", den wir ihn oben ſich ſelbſt zuſchreiben hörten, war daher von der edelſten Art. In der ſchon erwähnten Abhandlung über die Schuldloſigkeit der Verſtandes-Irrthümer ſagt er ſelbſt darüber: „Ich betrachte die Dinge von allen Seiten. Ich zweifle und bin unentſchieden. Dies iſt der einzige Weg, ſich vor dem Irrthum zu verwahren. Dieſer Skepticismus läſſt mich freilich nicht Rieſenſchritte auf dem Wege zur Wahrheit thun; aber er bewahrt mich doch vor dem Hinterhalt der Vorurtheile." Noch ausführlicher läſſt er ſich darüber vernehmen in der Vorrede zu ſeinem Auszuge aus Bayle's Dictionnaire: „Wie ſollte man, wenn man ſo viele Meinungen der Menſchen hat widerlegen geſehen, nicht überzeugt werden, daß in der Metaphyſik die Wahrheit ſich faſt immer auſſer den Grenzen unſerer Vernunft befindet? Man treibe ſein wildes Roß in dieſe Laufbahn: es wird von unüberſteiglichen Abgründen aufgehalten. Dieſe Hinderniſſe werden, wenn ſie uns die Schwäche unſeres Geiſtes beweiſen, uns zugleich eine weiſe

Furchtsamkeit einflößen. Aber wozu, wird man sagen, soll ich meine Zeit mit dem Aufsuchen der Wahrheit verlieren, wenn sie sich doch ausser unserem Horizont befindet? Ich antworte auf diesen Einwurf: es ist eines denkenden Wesens würdig, wenigstens seine Kräfte anzustrengen, um sich ihr zu nähern; und wenn man diese Bemühung ernstlich treibt, so gewinnt man dadurch ganz gewiß so Viel, daß man sich von einer unzähligen Menge von Irrthümern befreit. Wenn Euer Feld nicht viele Früchte trägt, so wird es wenigstens nicht Dornen tragen, und zum Anbau geschickter werden." Diesem Grundsatze getreu, sprach er gegen das Ende seines Lebens zwar über die große Menge das von vieljähriger Erfahrung und Beobachtung ihm eingegebene Urtheil aus: „Bei meiner Geburt fand ich die Welt in der Sklaverei des Aberglaubens, und ebenso verlasse ich sie sterbend. Der Grund davon liegt darin, daß das Volk ganz leicht zwölf Glaubens-Artikel wie Pillen hinunterschluckt, und nur da mehr Widerspenstigkeit zeigt, wo es auf seine Freiheit und seinen Geldbeutel ankommt, weil es nicht einsieht, daß, wenn es sich durch Glaubenssätze fesseln lässt, es unvermeidlich zum Sklaven werden muß." (Brief an d'Alembert, Januar 1780.). Für sich selbst aber huldigte er bis an sein Ende der unermüdeten Wahrheitsforschung, wie wenig materiellen Erfolg er sich auch von ihr versprach, und schrieb noch am 30. September 1783 an d'Alembert: „Mich dünkt, der Mensch ist mehr zum Handeln geschaffen als zum Erkennen. Die Hälfte unseres Lebens bringen wir damit zu, die Irrthümer unserer Vorfahren abzulegen; aber dennoch lassen wir immer die Wahrheit auf dem Grunde ihres Brunnens, aus welchem sie auch die Nachwelt mit allen ihren Bemühungen nicht herausziehen wird. So wollen wir denn weislich die kleinen Vortheile geniessen, die uns zugefallen sind, und uns erinnern, daß erkennen lernen oft zweifeln lernen ist."

Bei allem Skepticismus in der theoretischen Philosophie aber war und blieb er in der praktischen Philosophie einem Stoicismus treu, der durch keinen Zweifel je erschüttert ward. „In der Moral," sagt er (Brief an Voltaire vom 22. März 1739), „bin ich nicht so indifferent, da sie der nothwendigste Theil der Philosophie ist und am meisten zum Glücke der Menschen beiträgt." Zwar billigte er auch die Lehre der alten Stoiker nicht unbedingt, und erkannte sehr wohl das Ueberspannte in ihrer Moral. „Zeno ist für die Götter, und ich bin ein Mensch," schreibt er an d'Argens; und ausführlicher an d'Alembert (5. Juli 1782): „Aufrichtig zu gestehen, nachdem ich lange die Meinungen der Stoiker geprüft habe, hat es mir doch geschienen, als wenn sie die menschliche Natur etwas zu sehr erhoben hätten. Edel ist es indeß, sich über die unangenehmen Vorfälle zu erheben, denen wir ausgesetzt sind, und ein

nicht übertriebener Stoicismus ist das einzige Trostmittel der Unglücklichen." Mit einem so modificirten Stoicismus legte er sich nichtsdestoweniger das strenge Sittengesetz der Vernunft mit heiligem Ernste auf, und schrieb, in entschiedener Opposition gegen Voltaire's Epikureismus, am 2. Februar 1760 an Diesen: „Ich hülle mich, so gut ich kann, in meinen Stoicismus; Fleisch und Blut empören sich freilich oft gegen diese tyrannische Herrschaft der Vernunft; aber man muß ihr doch nachgeben." Und weiterhin in demselben Briefe: „Mir wird nichts übrig bleiben, als eine unabweichliche Anhänglichkeit an meine Pflichten und an die wenigen tugendhaften Menschen, die ich kenne." Die letztern Worte deuten schon darauf hin, daß er die Unangemessenheit des wirklichen Verhaltens der meisten Menschen zu der Strenge des Pflichtgebotes deutlich erkannte; und diese sittliche Unvollkommenheit gestand er nicht blos von den Menschen überhaupt, sondern ebenso unbefangen auch von sich selber ein, indem er immer die althellenische Inschrift des delphischen Tempels als eine heilige Maxime vor Augen trug: kenne Dich selbst! Am 8. Januar 1766 schrieb er an Voltaire: „Ohne Zweifel haben alle Menschen ihre Schwachheiten, und ohne Zweifel gehört Vollkommenheit nicht zu ihrem Erbtheile; auch ich empfinde das, und bin überzeugt, wie unbillig es ist, wenn man von Andern Etwas fordert, was man selbst nicht erfüllen und erreichen kann." Und mit der liebenswürdigsten Aufrichtigkeit (an Denselben, den 12. Mai 1760): „Ich weiß recht gut, daß ich Fehler, und noch dazu recht große, habe; Sie können mir glauben, daß ich mich nicht gelinde behandle und mir nichts verzeihe, wenn ich mit mir selber spreche." Dieses einzige Wort zeugt von dem sittlichen Ernste, mit dem er die Selbstkenntniß zu seiner sittlichen Veredlung benutzte. Daß dieses hohe Ziel ihm auch bei der Geschichtsforschung und Menschenbeobachtung stets vorschwebte, erklärt er selbst in einem Briefe an d'Alembert vom 30. December 1782: „Was mich betrifft, so habe ich es mir zur Regel gemacht, alle gute, alte und neue Handlungen nachzuahmen, niemals aber die schlechten." Bei diesem Streben war er fest überzeugt, daß es, wenn auch immer fern vom Ziele der Vollendung bleibend, dennoch seinen sichersten und schönsten Lohn in sich selbst trage; und in dieser Beziehung schrieb er den 27. September 1781 an Denselben: „Die Geistesruhe und Heiterkeit sind die einzige Art von Glück, dessen wir geniessen können; in uns selbst müssen wir unser Glück suchen, nicht in äussern Dingen, die uns durch falschen Schein täuschen."

Daß ein Geist, der solchen ethischen Principien huldigte und folgte, nicht irreligiös, daß Friedrich kein Atheist sein konnte, wird wol Jeder einräumen, der die innige Verbindung und Wechselwirkung der Religion

und Moral nicht ableugnet und dadurch sich selbst als irreligiös zu erkennen gibt. Je öfter und lauter indessen gerade dieser Vorwurf ausgesprochen ist, desto dringender fordert die Gerechtigkeit, auch hierüber den König selbst zu hören. Gerade in diesem Puncte aber sind seine Aeusserungen so zahlreich und ausführlich, daß es schwieriger ist, sie auszuwählen als aufzufinden. Doch, es bedarf auch nur einiger der wichtigsten Stellen, um jene Anklage in ihrer völligen Grundlosigkeit aufzuzeigen.

Allerdings blieb er in seiner theoretischen Gotteserkenntniß demselben Skepticismus treu, der seine ganze philosophische Richtung bezeichnet; aber auch hier ging Derselbe nicht weiter als bis an die Grenze, bis zu welcher jeder Selbstdenkende ihm huldigen muß. Von den metaphysischen Verhandlungen über Gottes Wesen schreibt er (7. Mai 1771) an d'Alembert: „Der Gegenstand, den ich zu untersuchen wagte, ist so fein, daß er unsern Schlüssen entschlüpft, und über solche abstracte Materien kann man sich täuschen, ohne daß es Folgen hat. Wir wollen uns trösten; wir werden nicht die Einzigen sein, die dazu verdammt sind, auf immer unwissend über das göttliche Wesen zu bleiben." Wenn er aber hierin auch das gemeinsame Loos aller Denker der Vorzeit und Gegenwart theilte, und nur die gleiche Erfahrung jenes alten Philosophen machte, der über die von einem Könige ihm vorgelegte Frage: was Gott sei? sich immer längere Bedenkzeit erbat, und endlich erklärte, je länger er darüber nachdenke, desto mehr finde er nur, was Gott nicht sei, — nur mit dem Unterschiede, daß hier der König und der Philosoph in Eine Person zusammenfallen: — so verzweifelte er deshalb doch keineswegs an aller Gotteserkenntniß, sondern wusste ihr nur die rechten Schranken zu setzen und die rechte Richtung zu geben. Schon am 25. December 1737 schrieb er an Voltaire: „Ich gründe mein System darauf, daß man nicht von freien Stücken auf Kenntnisse Verzicht thun muß, die sich durch das Philosophiren erwerben lassen. Dies vorausgesetzt, gebe ich mir Mühe, Gott in so weit kennen zu lernen, als ich kann, und hierin ist mir die Analogie sehr behilflich." Weiterhin: „Wenn man mit dem Namen Gott nicht die Begriffe von seinen Eigenschaften, und besonders von seiner Macht, seiner Weisheit und seinem Vorherwissen verbindet, so ist er ein Schall, der schlechterdings gar keinen Sinn und keine Beziehung hat. Ich gestehe zu, daß man das Edelste, das Erhabenste und Herrlichste zusammenhäufen muß, um einen, obgleich nur sehr unvollkommenen, Begriff von dem Schöpfer, diesem ewigen, allmächtigen Wesen, zu bekommen. Indeß will ich mich lieber in dem Abgrunde seiner Unermeßlichkeit verlieren, als auf Kenntniß von ihm, und auf jede intellectuelle Idee, die ich mir von ihm machen

kann, Verzicht thun. Mit Einem Worte: wenn kein Gott wäre, so würde ich einzig und allein Ihr System annehmen; aber da gewiß einer existirt, so kann man sich ihn nie thätig genug denken."

Dem philosophischen Könige hing das Dasein und die Vollkommenheit Gottes genau und nothwendig zusammen, und zu einer festen Ueberzeugung von Beiden gelangte er auf dem Wege vernünftiger Naturbetrachtung. In seiner kritischen Untersuchung über das „System der Natur" sagt er von Helvetius: „Unser Philosoph verwechselt die widersprechenden Erklärungen, welche die Theologen von der Gottheit geben, und welche die gesunde Vernunft ihm preisgibt, mit dem Begriff eines vernünftigen Wesens, welches nothwendig für die Erhaltung der Welt sorgen muß. Die ganze Welt beweiset das Dasein dieses Wesens; man darf nur die Augen öffnen, um sich davon zu überzeugen." Ebendaselbst: „Ungeachtet uns unsere Vernunft das Dasein dieses Wesens beweiset, werden wir es doch niemals deutlich genug erkennen, um uns einen bestimmten Begriff davon zu machen. Jeder Philosoph, der das Hirngespinnst angreift, welches die Theologen erdichtet haben, kämpft im Grunde wider die Wolke des Ixion, ohne im Geringsten dieses Wesen selbst zu berühren, dessen Dasein und Vollkommenheiten das ganze Weltall bezeugt und beweiset." — Als er am 30. Januar 1739 dem Prediger Beausobre, — einem der wenigen Geistlichen, die er persönlich achtete, und denen er sich annäherte, — eine Ode über die Güte Gottes zusandte, schrieb er ihm darüber: „Ich habe mich bemüht Gott so zu schildern, wie ich ihn mir denke und wie er wirklich ist. Sein Charakter ist Güte, und ich kenne ihn nur aus seiner Huld. Wie könnte ich ihn denn boshaft entstellen und ihm einen barbarischen, grausamen Charakter geben, da Alles was mich umgibt nur seine Gnade verkündigt! Meine Feder steht nie mit meinem Herzen in Widerspruch, vielmehr bemüht sie sich diesem mit allen ihren Kräften beizustehen. Ich suche Gott Andern ebenso liebenswürdig zu machen, als er mir scheint, und ihnen gegen seine Wohlthaten eben die Dankbarkeit einzuflößen, von der ich mich durchdrungen fühle. Ich empfinde wohl, daß es schwachen Sterblichen nicht möglich ist, von dem Schöpfer des Himmels und der Erde würdig zu reden. Daß meine Kräfte hiezu nicht ausreichen, fühle ich; aber anstatt mich dadurch abschrecken zu lassen, fasse ich neuen Muth, um dem Gott, von dem ich Alles habe, und gegen den Niemand je seine Pflichten ganz erfüllen kann, meine lebhafte Dankbarkeit zu bezeugen."

Wer auch noch so sehr von Vorurtheilen gegen den König eingenommen wäre, müsste durch diese Worte von seinem wahrhaft frommen Sinne überzeugt werden. Aber freilich war seine Frömmig-

keit zu ächt, um entweder eine kopfhängerische oder eine dogmatisch reglementirte zu sein. Dies bezeugt er selbst in den gleich folgenden Worten: „Sie werden in dieser Ode vielleicht Stellen finden, die Ihnen nicht mit der Augsburgischen Confession verträglich scheinen; aber ich hoffe, daß Sie glauben, man brauche, um Gott zu lieben, weder Luther noch Calvin.“ Und dieser Ausspruch ist mit gleichem Rechte auf das wenige Jahre vor seinem Tode verfertigte Gedicht „über das Dasein Gottes“ anzuwenden, in welchem er mit demüthiger Resignation eine wahrhaft erhebende Theodicee gibt. Da es zu weit führen würde, dasselbe ganz hieher zu setzen, verweisen wir auf den I. Supplementband seiner Werke, wo es S. 231 f. zu lesen ist. — Des ähnlichen Inhalts wegen, und besonders um zu zeigen, daß er in dem so eben vernommenen Tone nicht etwa blos an einen Prediger als solchen, sondern selbst an Voltaire schrieb, verdient noch folgende Stelle aus einem Briefe an Diesen, vom 8. Februar 1737, hier angeführt zu werden: „Mein System besteht darin, daß ich das höchste Wesen anbete, welches allein gut, allein barmherzig, und deshalb allein meiner Verehrung würdig ist; daß ich die Lage der unglücklichen Menschen, die mir bekannt sind, mildere und erleichtere, alles Uebrige aber dem Willen des Schöpfers unterwerfe, der über mich verhängen wird, was ihm gut scheint, und von dem ich, geschehe auch was da wolle, nichts zu fürchten habe.“

Man wird bemerkt haben, daß er in den angeführten Stellen immer, wenn er von Gott redet, ihn den Schöpfer der Welt nennt. Dies war bei ihm auch keine blos herkömmliche Redensart, sondern er ging wirklich von der Idee eines ausser- und vorweltlichen Urhebers aller Dinge aus, konnte sich aber dabei auch des Gedankens der Ewigkeit der Welt nicht erwehren, und strengte seine schärfste Denkkraft an, um Beides nur einigermaaßen in Harmonie zu bringen. Ist es zu verwundern, wenn ihm dies nie ganz nach Wunsch gelang, da eben dies ein Problem ist, dessen völlig befriedigende Lösung sich den Weisesten aller Zeiten noch immer entzogen hat? In dem zuletzt erwähnten Briefe schreibt er darüber: „Wolf scheint die Ewigkeit der Welt zu glauben, ob er gleich nicht in so deutlichen Ausdrücken darüber spricht, als man wünschen möchte. Das Faßlichste was man über diesen Gegenstand sagen kann, ist nach meinen schwachen Einsichten Folgendes: Die Welt ist ewig in der Zeit, oder in der Folge der Handlungen; aber Gott, der ausser der Zeit ist, muß vor allen Dingen dageweſen sein. Ganz gewiß ist die Welt viel älter, als wir glauben. Wenn Gott, da der Wille und das Vollbringen bei ihm nur Eins sind, sie von aller Ewigkeit her erschaffen wollte, so folgt nothwendig daraus, daß sie auch ewig ist.“ Auch er brachte es also nicht weiter, als bis zu der Vorstellung einer ewigen Schöpfung. Aber

wohl fühlend, daß dabei der Begriff der Ewigkeit auf eine Weise limitirt werde, die er ebenso wenig ganz zu rechtfertigen als abzuweisen vermochte, setzt er sogleich hinzu: „Fragen Sie mich ja nicht, was ewig sei? denn ich bekenne Ihnen schon im voraus, daß ich dies Wort, wenn ich es auch brauche, selbst nicht verstehe. Die metaphysischen Untersuchungen liegen auſſer unserem Horizonte. Wir suchen umsonst Das, was unser Faſſungsvermögen übersteigt, zu begreifen; und in dieser Welt voll Unwissenheit gilt die wahrscheinlichste Vermuthung für das beste System." —

Man kann recht eigentlich sagen, daß dieses Problem ihn unaufhörlich beschäftigte und ihn auf Reisen, auf Kriegszügen und in Feldlägern begleitete; denn seine Briefe sind voll von ähnlichen Aeuſſerungen. Je mehr sich aber durch längeres Nachdenken die Ewigkeit der Welt als unabweisliches Postulat bei ihm feststellte, desto mehr mußte nach und nach der strenge Schöpferbegriff, den er in seinen frühern Jahren behauptete und so lange als möglich festhielt, zurücktreten; und so ging der Theismus, von dem er ausgegangen war, in seinen spätern Lebensjahren in einen Pantheismus über, bei dem der Weltschöpfer als Weltseele gefaſſt ward. Dies zeigt sich am deutlichsten in zwei Briefen an d'Alembert aus dem Jahre 1770. In dem erstern, vom 18. October, sagt er: „Die Vernunft zeigt mir so erstaunenswürdige Verbindungen in der Natur, und legt mir so auffallende, so einleuchtende Endursachen vor, daß ich gezwungen bin zuzugeben: ein denkendes Wesen walte über dieses Weltall, um die allgemeine Einrichtung der Maschine in Ordnung zu halten. Dieses Wesen (Intelligenz) denke ich mir als den ersten Urstoff des Lebens und der Bewegung. Das System einer Entwickelung des Chaos scheint mir ganz unstatthaft; denn es würde noch mehr Geschicklichkeit dazu gehört haben, das Chaos zu bilden und zu erhalten, als die Dinge so zu ordnen, wie sie itzt sind. Das System einer Schöpfung der Welt aus Nichts ist widersprechend, und folglich ungereimt. Es bleibt also nichts übrig als die Ewigkeit der Welt; eine Idee, die keinen innern Widerspruch in sich schlieſſt, und die mir die wahrscheinlichste scheint, weil Das, was heute ist, auch sehr wohl schon gestern kann dagewesen sein, und so fort. Da nun der Mensch Materie ist, aber doch denkt und sich bewegt, so sehe ich nicht ein, warum nicht ein ähnliches denkendes und handelndes Urwesen mit der allgemeinen Materie sollte vereinigt sein können. Ich nenne es nicht Geist, weil ich keinen Begriff von einem Wesen habe, welches keinen Raum einnimmt und folglich nirgends existirt. Da aber unser Denken eine Folge der Organisation unseres Körpers ist, warum sollte nicht das unendlich mehr als der Mensch organisirte Weltall eine

Denkkraft besitzen, die unendliche Vorzüge vor der Verstandeskraft eines so schwachen Geschöpfes hätte?" So nahe er hier nun auch an einen Materialismus anstreift, bei dem das Denken von der Organisation des Körpers abhängt, so sucht er sich desselben, wenigstens in Beziehung auf Gott, doch wieder zu erwehren, indem er in dem andern Briefe, vom 18. December, schreibt: „Ich bin überzeugt, daß dies Wesen (Gott) nicht materiell sein kann; denn sonst würde es durchdringlich, theilbar und endlich sein. Sage ich: es ist ein Geist, so bediene ich mich eines metaphysischen Ausdrucks, den ich nicht verstehe. Denke ich mir ihn nach der Erklärung der Philosophen, so sage ich etwas Ungereimtes, weil ein Wesen welches keinen Raum einnimmt, wirklich nirgends existirt, und es sogar unmöglich ist, daß ein solches Wesen dasei. Mithin gebe ich die Materie und den reinen Geist auf; und, um einigermaaßen einen Begriff von Gott zu haben, stelle ich mir ihn als das Sensorium des Ganzen vor, als die mit der ewigen Organisation aller existirenden Welten verbundene Denkkraft (Weltseele)." So zwischen beiden Extremen sich durchwindend, vermag er seine Ansicht nicht fester zu begründen, als alle alten und neuen Pantheisten, gibt sie aber auch bescheiden nur für die ihm wahrscheinlichste und einigermaaßen befriedigende aus. Nur darin täuschte er sich, wenn er hinzusetzte: „hiedurch nähere ich mich weder dem Systeme des Spinoza, noch der Stoiker"; denn hier ist noch Mehr als Annäherung.

Ein anderer Punct, den man ebensosehr ein ewiges Problem der Philosophie nennen kann, beschäftigte Friedrich gleichfalls von seinen jüngern Jahren bis an sein spätestes Alter, nämlich die Vereinigung der göttlichen Vorsehung mit der menschlichen Freiheit. Erzogen und unterrichtet in der Prädestinationslehre des strengen Calvinismus, welcher seit Sigismund's Uebertritt die Confession seines Hauses war, ward er durch das Studium der Wolf'schen Schriften noch mehr in einem Determinismus bestärkt, der ihn eine Zeit lang bis zum absoluten Fanatismus forttrieb, bis er allmälig durch größere Tiefe und Reife seines philosophischen Denkens von diesem Extrem zu der gemäßigten Ansicht einer relativen Freiheit des Menschen einlenkte, die der Glaube seines Alters war, und zu der am Ende jeder wahre Philosoph durch Erfahrung und Selbstbeobachtung geleitet wird. Dem jugendlichen Forscher stand in seiner ganzen schneidenden Schärfe das große Dilemma vor der Seele, entweder den vollen Begriff der allumfassenden göttlichen Vorsehung ungebührlich zu beschränken, oder ihm die menschliche Freiheit aufzuopfern; und je fester der erstere in seiner Ueberzeugung wurzelte, desto mehr sah er sich, wenn auch widerstrebend, zu dem letztern Schritte genöthigt. Sehen wir zuerst, wie klar sich bei ihm schon früh der Begriff

BAYERISCHE STAATS-

der göttlichen Vorsehung gestaltet hatte. Am 25. December 1737 schrieb er darüber an Voltaire: „Das System der göttlichen Vorsehung bringt mir den edelsten, höchsten und erhabensten Begriff bei, welchen ein so beschränktes Geschöpf wie der Mensch sich von einem so unermeßlichen Wesen, wie der Schöpfer, machen kann. Dies Principium lehrt mich Gott als ein unendlich großes und weises Wesen kennen, das sich in den größten Sachen niemals verliert und bei den kleinsten einzelnen Umständen seine Würde nicht verletzt. Wie unermeßlich ist nicht ein Gott, der Alles im Ganzen umfaßt, und dessen Weisheit schon beim Ursprunge der Welt Das veranstaltet hat, was er am Ende der Zeiten ausführt!" In demselben Briefe gibt er nun ein sehr anschauliches Bild davon, wie er von diesem Gottesbegriffe aus, in einer fortlaufenden Schlußkette zu dem strengsten Determinismus gelangte. „Ich sehe erstlich," sagt er, „daß der Schöpfer weise und mächtig sein muß. Vermöge seiner Weisheit hat er in seinem unendlichen Verstande den Plan der Welt gedacht, und vermöge seiner Allmacht ihn ausgeführt. Daraus folgt nothwendig, der Urheber der Welt müsse bei der Erschaffung derselben einen Endzweck gehabt haben. Hatte er einen Endzweck, so müssen alle Ereignisse dazu beitragen. Tragen alle Ereignisse dazu bei, so müssen die Menschen dem Plane des Schöpfers gemäß handeln und sich zu Allem, was sie thun, nur nach den unveränderlichen Gesetzen ihres Schicksals entschliessen, denen sie, ohne dieselben zu kennen, gehorchen." Weiterhin: „Ich vermuthe, daß jedes Individuum nothwendig auf eine bestimmte Art determinirt sein muß, und daß es nicht von uns abhängt einen andern Charakter zu haben, als uns einmal zugetheilt worden ist." Noch weiter: „Wie kann ein Mensch sich zu einer Wahl oder einer Handlung entschliessen, wenn die Umstände ihm nicht Gelegenheit dazu geben? Und wer regiert diese Umstände? Das Ungefähr kann es nicht thun; denn mit diesem Worte läßt sich gar kein Sinn verbinden. Folglich thut es nur Gott. Wenn also Gott die Umstände nach seinem Willen lenkt, so lenkt und regiert er nothwendig auch die Menschen." — Daß er hierin keine vorgefaßte Meinung aussprach, sondern nur der Macht der Consequenz nachgab, und dabei doch wieder mit jener liebenswürdigen Bescheidenheit, von der wir schon Proben gesehen haben, seine Irrthumsfähigkeit einräumte, zeigen diese Worte gegen das Ende des Briefes: „Indeß will ich Gottes Mysterien nicht nach schwachen menschlichen Begriffen abmessen. Ich sehe so weit, als ich kann, und wenn mir einige Gegenstände entgehen, so will ich deshalb nicht auf die Verzicht thun, die mir meine Augen deutlich zeigen. Vielleicht verblendet mich ein Vorurtheil oder der schmeichelhafte Gedanke, eine besondere Meinung zu haben; vielleicht setze ich den Menschen zu tief herunter. Das ist möglich, wie ich nicht leugne."

In einem reichlich ein Jahr später (17. Februar 1738) geschriebenen Briefe an Voltaire deducirt er dieselbe Ansicht auf eine andere Weise; und man sieht daraus, wie unbefangen prüfend er auch eine ihm schon ausgemachte Sache doch immer wieder von neuen Seiten betrachtete. Hier heißt es: „Gott ist entweder weise, oder nicht. Wenn er es ist, so muß er nichts dem Ungefähr überlassen und sich in Allem, was er thut, einen Zweck vorsetzen. Daraus folgt dann seine Allwissenheit, seine Vorsehung und die Lehre von einem unwiderruflichen Schicksale. Wenn Gott keine Weisheit besitzt, so ist er nicht mehr Gott, sondern ein Wesen ohne Vernunft, ein blindes Ungefähr, eine sich selbst widersprechende Zusammensetzung von Eigenschaften, die nicht wirklich existiren kann. Folglich ist es nothwendig, daß Weisheit, Vorhersehen und Vorherwissen Eigenschaften der Gottheit sind. Dies beweiset hinlänglich, daß Gott die Wirkungen schon in ihren Ursachen sieht, und daß, da er ein unendlich mächtiges Wesen ist, sein Wille mit dem Allen, was er vorhersieht, übereinstimmt. Dem zufolge finden in Rücksicht auf Gott keine künftigen Zufälligkeiten statt; denn für ein allwissendes Wesen, das Alles will was es kann, und Alles kann was es will, ist die Zukunft nicht unsicher." Daraus schliesst er dann weiter: „Da er weise und allmächtig ist und die Zukunft kennt, gehört es zu seinem Wesen, die Ereignisse zu bestimmen, die in allen noch künftigen Zeiten statthaben sollen. Er kann dem Menschen nicht die Freiheit ertheilen, auf eine Art zu handeln, die seinem einmal bestimmten Willen geradezu entgegenläuft. Daraus folgt, daß man einen Widerspruch behauptet, wenn man sagt, Gott könne dem Menschen Freiheit geben." Weiterhin behauptet er nun zwar: „meine metaphysischen Hypothesen stoßen die Grundsätze der Moral keineswegs um," — eine Täuschung, von der er, wie wir in der Folge sehen werden, bald zurückkam, — fügt aber auch hier ebenso bescheiden als aufrichtig hinzu: „Uebrigens gehe ich mit meinem Systeme um, wie gute Kinder mit ihrem Vater; sie kennen seine Fehler und verhehlen sie. Ich zeige ein Gemälde von der schönen Seite, weiß aber recht gut, daß es auch eine Rückseite hat. Es läßt sich ganze Jahrhunderte über dergleichen Gegenstände streiten; aber wenn man sie, so zu sagen, erschöpft hat, ist man nur ebenso weit als anfangs." Ja, ihm stiegen so bedenkliche Zweifel gegen den, wie es ihm zuerst schien, ganz bündig deducirten Determinismus auf, daß er bald selbst wieder an demselben irre ward und nur wenige Monate nachher (19. April 1738) an Voltaire schrieb: „Niemand kann weniger Vorurtheil für seine Meinung haben, als ich. Die Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit habe ich mit aller möglichen Anstrengung erörtert, und beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten darin gefunden. Unter der

unendlichen Menge von Systemen finde ich keins, das nicht von Ungereimtheiten wimmelte. Dadurch bin ich denn in einen schrecklichen Pyrrhonismus gestürzt worden. Uebrigens habe ich keinen besondern Grund, der mich mehr zu der unbedingten Nothwendigkeit als zur Freiheit hintriebe. Ich behaupte dergleichen Sätze solange als ich kann, um zu sehen, wie weit sich das Naisonnement treiben läßt, und auf welcher Seite sich die meisten Ungereimtheiten befinden."

In diesem Zustande des Zweifels konnte indessen sein nach Wahrheit ringender Geist nicht lange verharren; ihn drängte das Bedürfniß, sich für eine der beiden entgegengesetzten Ansichten zu entscheiden, und bald trat die Hinneigung auf die Seite der Freiheit bei ihm ein. Den Begriff derselben limitirend, räumte er noch in demselben Briefe ein: „Ich gestehe, daß die Menschen ein Gefühl von Freiheit haben; sie besitzen Etwas, das sie so beschreiben, als sei es die Macht, ihren Willen zu bestimmen und Bewegungen zu bewirken. Wenn Sie den Actus, Bewegungen zu bewirken, einen Entschluß zu fassen, eine Handlung zu verrichten, wenn Sie alle diese Actus, sage ich, die Freiheit des Menschen nennen, so gestehe ich mit Ihnen zu: der Mensch ist frei. Wenn Sie aber den Gründen, die solche Entschlüsse bestimmen, und den Ursachen der Bewegungen, die er macht, diesen Namen geben, so kann ich zeigen: er sei es nicht." Man sieht, er hätte hier statt „Gründe" und „Ursachen" nur Veranlassungen setzen dürfen, um das Wahre zu treffen. Und doch leitete sein richtiger Tact ihn auch so auf den rechten Weg. Denn bald darauf heißt es: „Gott hat die Wirkungen, welche das Temperament und die Charaktere der Menschen haben würden, vorausgesehen; er behält dieses Vorherwissen, und die Menschen haben eine, obgleich sehr eingeschränkte, Art von Freiheit, ihrer Denkkraft zu folgen."

War aber auch die Bahn betreten, die ihn später zur siegreichen Anerkennung der Freiheit führen sollte, so war doch der schwankende Zweifel noch keineswegs völlig überwunden. Es gab auch in späterer Zeit noch Augenblicke, wo die Ungunst des Schicksals ihm bittere Klagen entlockte, und wo er in unmuthiger Resignation sich seiner frühern Schicksals-Idee wieder hingab. So in den Jahren 1758 und 59, wo gehäufte Kriegsunfälle ihn mehrmals in fast verzweifelte Lagen stürzten. In diese Zeit fällt seine poetische Epistel „über das Ungefähr" an seine Schwester Amalia; (im 6. Bande der Werke ist sie irrig vom 7. Januar 1760 datirt). Durch eine Fülle historischer Beispiele erhärtet er hier den Satz, daß der Mensch, vom schwächsten Triebrad abhängig, umsonst gegen das Ungefähr ankämpfe, das seinen Stolz höhne und seine Plane verwirre, und schließt mit dem stoischen Ausruf: „Verberg' in

seinem dunklen Palast dann das Schicksal seinen Spruch mit dichter Nacht: das Unglück beug' uns nicht! wir hüllen uns, o Schwester, dann in unsre Tugend ein!" Als er diese Epistel am 12. März 1759 an Voltaire sandte, schrieb er ihm dabei: „Je älter man wird, desto mehr überzeugt man sich, daß Se. heilige Majestät das Ungefähr drei Viertheile von den Angelegenheiten dieser elenden Welt besorgt, und daß die Leute die sich für die weisesten halten, die thörichtsten unter dem zweifüßigen und ungefiederten Geschlechte sind, zu welchem wir zu gehören die Ehre haben." Dieser unmuthige und spöttische Ton zeigt deutlich, daß für den Augenblick der Drang widerwärtiger Ereignisse selbst seine Philosophie überwältigt hatte. Aber die Elasticität seines kräftigen Geistes entrang sich bald wieder diesem Drucke. Noch einmal, in einem Briefe an Denselben vom 22. September 1759, kommt der obige Ausdruck wieder vor; aber hier stellt er ihm schon eine Energie entgegen, die von wiedergewonnenem Muthe zeugt. „Ich werde," sagt er, „von den militärischen Operationen hin und her geworfen, und gleiche den Spielern, die im Unglück sind und ihren Kopf gegen Fortuna aufsetzen. Schon mehr als einmal zwang ich sie zu mir zurückzukehren, wie eine flatterhafte Geliebte. Ich habe mit so albernen Leuten zu thun, daß ich am Ende nothwendig den Vortheil über sie erhalten muß. Aber geschehe Alles, was Sr. heiligen Majestät dem Ungefähr gefällt, ich kümmere mich nicht darum. Bis jetzt ist mein Gewissen rein bei dem Unglück, das mich getroffen hat." Jene Anklänge des Unmuths waren nur vorübergehende Mistöne. Mit der ganzen sittlichen Kraft des festen Willens, unterstützt von dem scharfen Blicke seines unerschöpflichen Geistes, stemmte er sich fortan der Wandelbarkeit des Schicksals entgegen; und die Moral, bis in deren innerstes Heiligthum sein Skepticismus nie eindrang, war es, die endlich den Ausschlag gab für das Princip der Freiheit, das er immer philosophischer begründete, nachdem er als Sieger aus den verwickelten Kriegen hervorgegangen war, in denen er es praktisch bewährt hatte.

Diese tiefere Begründung des nach langem Schwanken und durch viele Kämpfe errungenen Princips verdankte er besonders seinem Studium des „System der Natur", in welchem Helvetius als Apostel eben des absoluten Determinismus aufgetreten war, dem Friedrich selbst zuerst gehuldigt hatte, und dessen consequente Durchführung ihn nun zu der ernsthaftesten Widerlegung herausforderte. Besonders von dem Jahre 1770, in welches seine „Untersuchung" dieses Systems fällt, datirt sich daher der entschiedene Sieg des Freiheits-Princips. Um zu sehen, wie er dasselbe jetzt auffasste und begründete, wollen wir einige der wichtigsten Stellen aus dieser „Untersuchung" aneinanderreihen.

Um den Fatalismus des Verfassers zu bekämpfen, gibt er zuerst eine Definition von Freiheit. „Ich verstehe darunter jede Handlung unseres Willens, bei welcher dieser sich von selbst und ohne Zwang bestimmt." Dann fährt er fort: „Man glaube ja nicht, daß ich durch die Annehmung dieses Grundsatzes das System der Nothwendigkeit überhaupt und in allen Stücken anzugreifen gesonnen bin." Vielmehr räumt er ein: „daß es eine gewisse Verkettung der Dinge gibt, die Einfluß auf den Menschen hat und deren Eindrücke ihn zuweilen beherrschen"; und macht gleich darauf die auf sittlicher Basis ruhende Unterscheidung: „so oft wir uns von dem Ungestüm unserer Leidenschaften hinreissen lassen, triumphirt die Fatalität und siegt über unsere Freiheit; so oft aber die Stärke der Vernunft diese Leidenschaften bändigt, so oft behält die Freiheit die Oberhand. Ist denn der Mensch nicht in der That sehr frei, wenn er für Dieses oder Jenes Neigung hat und sich endlich nach eigener Wahl bestimmt?" In dem Einwurf, „diese Wahl erhalte ihre Richtung von der Nothwendigkeit", findet er „einen Misbrauch des Wortes Nothwendigkeit, welches mit den Ausdrücken Ursache, Bewegungsgrund, Vernunft verwechselt wird"; bemerkt dabei: „freilich geschieht nichts ohne Ursache, aber nicht jede Ursache ist nothwendig", und schliesst diesen Passus mit den Worten: „in einigen Stücken sind wir unter der Herrschaft der Nothwendigkeit leidend, in einigen andern aber handeln wir frei und unabhängig." — Daß es aber wirklich die ethische Macht war, die ihn zur Annahme dieser Freiheit genöthigt hatte, spricht sich besonders deutlich in folgender Stelle aus: „Die Erfahrung lehrt, man kann es so weit bringen, den Menschen zu bessern. Hieraus muß man nothwendig den Schluß ziehen, daß er der Freiheit, wenigstens zum Theil, geniesst. Aus dem Grundsatze der Nothwendigkeit entstehen die traurigsten Folgen für das gesellschaftliche Leben. Wenn man ihn annimmt, werden Marc Aurel und Catilina, der Präsident de Thou und Ravaillac einerlei Verdienst haben. Wir müssten dann die Menschen blos als Maschinen betrachten, von denen einige zur Ausübung des Lasters und andere zur Beobachtung der Tugend gemacht sind, die an und für sich weder Verdienst noch Strafbarkeit haben, und folglich auch nicht belohnt noch bestraft werden können. Aber solche Vorstellungen untergraben die Moral, die guten Sitten und den Grund alles gesellschaftlichen Glückes. Calvin, Leibnitz, die Arminianer und der Verfasser des Systems der Natur mögen sagen, was sie wollen: sie werden dennoch Niemanden überreden, wir seien Mühlenräder, von einer nothwendigen, unwiderstehlichen Ursache nach ihrer Willkür in Bewegung gesetzt." Fügen wir dazu noch den Satz, in den er weiterhin dies Alles kurz zusammenfasst: „Nehmen wir den Lehrsatz des Fatalismus an, so

gibt es weder Moral noch Tugend mehr, und das ganze Gebäude der Gesellschaft stürzt ein," so haben wir in diesen wenigen Worten zugleich das Fundament und das Resultat seiner durchgebildeten Ueberzeugung.

Was in dieser Abhandlung zusammenhangend auseinandergesetzt ist, das äussert er auch gelegentlich in mehren Briefen, die in dieselbe Zeit gehören. Bei Uebersendung der Abhandlung an d'Alembert schrieb er Diesem über dieselbe, am 7. Juli 1770: „In dem Puncte des Fatalismus bleiben ihm (dem Helvetius) freilich noch Antworten übrig; und nach meiner Einsicht ist die Auflösung dieser Frage die schwierigste in der ganzen Metaphysik. Ich schlage einen Mittelweg vor: eine Idee, die für mich etwas Reizendes hat und die leicht wahr sein könnte. Ich nehme ein Mittelding zwischen der Freiheit und der Nothwendigkeit an; ich setze der Freiheit des Menschen sehr enge Grenzen; aber ich lasse ihm doch den Theil, welchen ich, nach der gemeinen Erfahrung von den menschlichen Handlungen, ihm nicht versagen kann." An Denselben am 18. October 1770: „Wenn man folgern will, daß die Welt nothwendig sei, weil sie ewig ist, und daß daher Alles was existirt einem unvermeidlichen Verhängniß unterworfen sei, so glaube ich nicht, diesen Satz unterschreiben zu müssen. Mir scheint es: die Natur schränke sich darauf ein, die Elemente mit ewigen und beständigen Eigenschaften begabt und die Bewegung unveränderlichen Gesetzen unterworfen zu haben, deren Einfluß auf die Freiheit allerdings sehr beträchtlich ist, ohne doch dieselbe gänzlich aufzuheben. Die Organisation und die Leidenschaften der Menschen haben ihren Grund in den Elementen, aus welchen sie zusammengesetzt sind. Gehorchen sie nun diesen Leidenschaften, so sind sie Sklaven; allein sie sind frei, so oft sie denselben widerstehen." Kurz darauf: „Wer zwischen seiner Vernunft und seinen Leidenschaften wählt und sich dann bestimmt, der ist, dünkt mich, frei; oder ich weiß nicht mehr, welchen Begriff man mit dem Worte Freiheit verbindet. Was nothwendig ist, ist unbedingt. Wenn nun der Mensch nach aller Strenge dem Verhängniß unterworfen ist, so werden weder Strafen noch Belohnungen diese überwiegende Gewalt erschüttern oder zerstören. Da uns aber die Erfahrung vom Gegentheil überzeugt, so muß man zugeben, daß der Mensch bisweilen der Freiheit genießt, wiewol dieselbe oft eingeschränkt ist." So deutlich, wie nur möglich, ist in diesen Worten theils die Anerkennung der Freiheit, in ihrer gedoppelten Bedeutung als Wahlvermögen und als vernünftige Selbstbestimmung, theils die nothwendige Beschränkung derselben durch die Einrichtung unserer Natur, theils endlich ihre durch die Erfahrung bestätigte sittliche Grundlage ausgesprochen. — Das Letztere wird noch stärker betont in einem Briefe vom 18. December 1770 an Ebendenselben, wo es heißt: „Gäbe es

eine unbedingte Nothwendigkeit, so würde sich Niemand bessern können, die Fehler blieben unveränderlich die nämlichen, alles Ermahnen würde vergeblich sein. Ist Alles nothwendig, so findet keine Aenderung statt. Dagegen aber beweiset mir meine Erfahrung, daß die Erziehung viel über die Menschen vermag, daß man sie bessern, sie aufmuntern kann. Daher kann ich eine Meinung nicht annehmen, die den Wahrheiten der Erfahrung zuwiderläuft." Doch, nicht blos als ein durch die Erfahrung bestätigtes sittliches Postulat betrachtet er die Freiheit, sondern auch schon aus dem im Menschen liegenden Gefühl und Begriff derselben leitet er ihre Wirklichkeit ab. „Woher kommt es," sagt er in demselben Briefe, „daß alle Menschen ein Gefühl von Freiheit haben, und woher kommt es, daß sie es lieben? Könnten sie jenes Gefühl und diese Liebe haben, wenn wirklich diese Freiheit nicht dawäre?" Und an Voltaire schreibt er den 20. September 1771: „Es gibt nothwendig eine Freiheit; denn wie könnte man einen deutlichen Begriff von einem Dinge haben, das gar nicht existirt? Nun verstehe ich unter diesem Worte: die Macht, nach meiner Willkür Etwas zu thun oder nicht zu thun; folglich ist es ausgemacht, daß die Freiheit existirt." Auch hier aber fügt er wieder die schon mehrmals eingeräumte Einschränkung hinzu: „Sie ist nicht rein, und es mischen sich dabei angeborene Leidenschaften in's Spiel; aber doch handelt sie bei gewissen Gelegenheiten ohne allen Zwang." Er schließt diese Reflexionen, die er „die letzte Folge der Indigestion, die ihm das System der Natur verursacht habe", nennt, mit der auf die Wirklichkeit hinüberweisenden Bemerkung: „Eben dieses System des Fatalismus bringt das osmanische Reich seinem Untergange nahe. Indeß die Türken mit übereinandergeschlagenen Armen dastehen wie die Quäker, um den Augenblick zu erwarten, wo ihnen Gott einen besondern Antrieb geben wird, werden sie von den Russen geschlagen." Hieher gehört endlich noch das Wort an d'Alembert (Brief vom 13. März 1771): „Wenn Sie unter Nothwendigkeit Das verstehen, was ich zureichenden Grund, was ich Vernunft nenne, so ist unser Streit geendigt. Nehmen Sie aber eine blinde Nothwendigkeit des Verhängnisses an, die uns als Marionetten handeln läßt, so würde es mir schwer fallen, noch auf meine alten Tage eine Marionette zu werden." Dies war sein Ultimatum über einen Fatalismus, den er anfangs gegen Voltaire in Schutz genommen, dessen Verwerflichkeit Helvetius ihn gerade durch seine Vertheidigung desselben erkennen gelehrt hatte, und dem er jetzt dieses Absageschreiben an d'Alembert sandte.

Bei der bisher nachgewiesenen, allmälig immer mehr durchgebildeten Ueberzeugung Friedrich's von dem Dasein eines höchst weisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, von seiner Alles durchschauenden und

leitenden Vorsehung und ihrer, wenn auch nicht in vollem Lichte erkennbaren, doch unzweifelhaften Vereinigung mit der menschlichen Freiheit, endlich von der unantastbaren Heiligkeit des von dem Schöpfer tief in die Menschenbrust gelegten Pflichtgebotes, wäre in der That nur ein kleiner Schritt noch übrig gewesen bis zu dem Glauben an die persönliche, ewige Fortdauer der Seele, der den Cyklus jener drei großen religiösen Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, vollendet hätte. Aber diese Stufe hat er nie erreicht. Nicht daß er sich dagegen hartnäckig abgeschlossen und eigensinnig gesträubt hätte. Vielmehr trug er den Wunsch und die Sehnsucht in sich, dahin zu gelangen, erkannte an, daß es schön und beglückend sein würde, sich unsterblich zu wissen. Aber er vermochte nicht sich dazu zu erheben, obgleich er sich ernstlich darum bemühte und darüber philosophirte und, solange er noch nicht völlig mit sich abgeschlossen hatte, die Frage als unentschieden dahinstellte. Es war kein Nichtwollen, sondern ein mit aller Mühe nicht zu überwindendes Nichtkönnen, was ihn dem Glauben an Unsterblichkeit entfremdete; und ein Geist wie der seinige verschmähte es natürlich, was er sich innerlich nicht anzueignen vermochte, blos auf Autorität anzunehmen oder gar nur aus Gewohnheit gelten zu lassen. Beides wäre ihm moralisch unmöglich gewesen, das Erstere als die unwürdigste Knechtschaft, das Andere als der verwerflichste Indifferentismus. Doch, wir wollen auch hier ihn selbst reden lassen, um das so eben Behauptete nachzuweisen.

Aus seiner frühern Zeit gehört hieher besonders ein vom 27. März 1736 datirter Brief an den Prediger Achard, mit dem er gerade über den hier zu besprechenden Gegenstand eine eigene Correspondenz eingeleitet, und den er selbst aufgefordert hatte ihm seine Gründe für die Unsterblichkeit vorzulegen. Dies hatte Achard gethan, und der damalige Kronprinz antwortete ihm nur: „Ich nehme es als einen besondern Beweis Ihrer Zuneigung zu mir auf, daß Sie sich alle Mühe geben mich über einen Gegenstand zu belehren, bei dem mir, wie Sie leicht einsehen, viel daran gelegen ist, nicht blos überredet, sondern überzeugt zu sein.“ Wie schon diese Worte sein lebhaftes Interesse für die Sache bezeugen, so bewährt er auch ebensosehr seine Unbefangenheit, mit der er den ihm vorgelegten Gründen alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er fortfährt: „Nach meinem Urtheil sind Ihre Gründe sehr plausibel und gut, und ich bemerke in Allem, was Sie mir schreiben, wie sehr es Sie freut, daß Sie eine unsterbliche Seele besitzen; in der That haben Sie auch Ursache dazu, wenn Sie mit diesem Namen die Denkkraft und den Verstand bezeichnen.“ Daß und warum aber die Gründe, auf welche Achard baute, dennoch für ihn noch nicht überzeugend waren, setzt er in folgenden Worten auseinander: „Ich frage Sie: haben Sie wirklich

einen Begriff von einer Denkkraft ohne Organe, oder, um mich deutlicher zu erklären, von einer Existenz nach der Vernichtung Ihres Körpers? Sie sind noch nie gestorben, und wissen also, was Sterben sei, blos aus der traurigen Erfahrung, die es Sie nur zu oft lehrt. Sie sehen, daß, wenn die Circulation des Blutes still steht, wenn die flüssigen Theile des Körpers sich fixiren und von den festen absondern, Sie sehen dann, sage ich, daß die Person, die einen Augenblick vorher noch lebte, todt ist. Hierüber können Sie philosophiren; aber davon, was aus der Denkkraft dieser Person und aus dem Wesen, das sie belebte, geworden sei, kann man unmöglich Rechenschaft geben. Sie sind nie gestorben, und da Sie nun noch leben, so schmeicheln Ihnen der menschliche Stolz und die Eitelkeit, daß Sie auch nach der Vernichtung Ihres Körpers fortdauern werden. Ich aber glaube, wie ich Ihnen ganz offenherzig gestehe, der weise Schöpfer habe uns dazu Vernunft gegeben, daß wir in den verschiedenen Lagen unseres Lebens, worin wir nicht ohne sie subsistiren können, Gebrauch von ihr machen sollen, und es widerspreche der Gerechtigkeit Gottes ebensowenig, uns nach dem Tode zu vernichten (denn wenn wir es einmal sind, so trifft uns kein Uebel mehr), als die Sünde in der Welt zuzulassen." — Der letztern Aeusserung parallel steht eine andere an den Prediger Beausobre, dem er am 30. Januar 1739 schrieb: „Ich wage es Gott selbst in dem Falle zu vertheidigen, daß er es nicht für gut gefunden hätte, uns Unsterblichkeit der Seele zu ertheilen;" und diese Worte sind zunächst in Beziehung auf die Güte Gottes gesagt, die er in einer mit dem Briefe übersandten Ode gepriesen hatte.

Weder die Güte noch die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes also konnte Friedrich von der Unsterblichkeit überzeugen, obgleich jede dieser göttlichen Eigenschaften gewichtige Gründe für dieselbe darbietet, die es ihm wol schwierig genug gemacht haben würden, Gott selbst in dem Falle zu rechtfertigen, daß er uns keine Unsterblichkeit gegeben hätte. Diese Schwierigkeit würde ihm ohne Zweifel noch fühlbarer geworden sein, wenn er zu den genannten Eigenschaften auch noch die Heiligkeit Gottes hinzugenommen hätte, die hier das größte Gewicht in die Wagschaale legt. Daß er dies nicht gethan, ist allerdings um so befremdender, da hiedurch gerade das moralische Moment, welches ihm doch am festesten stand und am meisten galt, erst zu seinem vollen Rechte gekommen sein würde. Einigermaaßen indeß erklärt es sich daraus, daß er, bei der Frage von der Unsterblichkeit, überhaupt weit weniger von der Idee Gottes als von dem Begriff der Seele ausging, — eine Richtung, die ihm besonders durch das Studium der Wolf'schen Philosophie gegeben ward. In dieser Beziehung äussert er in dem obigen Briefe an Achard: „Ich lese jetzt

die Metaphyſik des berühmteſten Philoſophen unſerer Zeit, des gelehrten Wolf, deſſen Hauptbeweis von der Fortdauer und der Unſterblichkeit der Seele ſich auf die untheilbaren Weſen gründet. Er ſagt: man theile die Materie ſo oft, als man will, am Ende wird man einen untheilbaren Punct finden. Aber man theile ihn nun noch durch die Imagination, am Ende wird er ganz untheilbar ſein; denn ſonſt wird man ihn nicht theilen, ſondern auflöſen. Weiter ſagt er: alle dieſe untheilbaren Weſen ſind durch eine einzige Wirkung des göttlichen Willens auf einmal geſchaffen worden. Meine Seele iſt ein untheilbares Weſen. Da ſie nun durch eine einzige Wirkung des göttlichen Willens und auf einmal geſchaffen iſt, ſo kann ſie auch nur auf eben die Art vernichtet werden. In der Folge behauptet er: die Materie und der ganze Körper ſei aus untheilbaren Weſen, die aber von dieſen verſchieden ſind, zuſammengeſetzt. Die Trennung dieſer untheilbaren Dinge nun nennen wir die Verweſung: aber ſie werden nicht zerſtört, ſondern ändern nur ihre Form und Figur." So wenig aber auch dieſe Monadologie im Stande war ihn völlig zu befriedigen, ſo ſchien ſie ihm doch den Weg zum Ziele anzubahnen. Denn er ſetzt hinzu: „Durch dieſes neue Licht hoffe ich Gewißheit von einer Wahrheit zu bekommen, deren Glanz ich ſchon halb erblicke." Dieſe Worte ſind wieder ein unzweideutiges Zeugniß von ſeinem Sehnen und Ringen nach einer Ueberzeugung, die ihm noch immer nicht aufgehen wollte.

Dieſes Sehnen ward indeſſen nie geſtillt, dieſes Ringen nie mit Sieg gekrönt. Nach ſeiner Thronbeſteigung ſeiner philoſophiſchen Muße durch tauſend Geſchäfte entriſſen, ſah er ſich in der Mitte ſeines Lebens in jene Kriegesdrangſale verwickelt, von denen wir ſchon früher zu bemerken Gelegenheit fanden, daß ſie ihn auf eine Weile mit Mismuth erfüllten und ſeine Lebensanſicht immer finſterer machten. In dieſe Periode gehört ein Brief an den Marquis d'Argens vom 18. October 1760, dem er ſeine damalige Lage mit den Worten ſchildert: „Ich habe alle meine Freunde, meine geliebteſten Verwandten verloren; mich trifft jede nur mögliche Art von Unglück; mir bleibt gar keine Hoffnung übrig; ich ſehe mich von meinen Feinden verſpottet, und ihr Stolz trifft Anſtalten, mich unter die Füße zu treten." Und bei dem Blicke auf die Zukunft ſagt er: „Mir bleibt keine Ausſicht übrig, als daß ich ein kraftloſes, ſchmerzhaftes Alter, Kummer, Betrübniß über ehemaliges Glück, Schande und Beſchimpfungen haben werde." In dieſer Stimmung tritt ſeine gänzliche Hoffnungsloſigkeit ebenſo ſtark, als jener reſignirende Heroismus hervor, der aus dem Schiffbruch ſeines Lebens nur die Ehre zu retten ſucht. Er ſchreibt: „Ich betrachte den Tod wie ein Stoiker. Nie werde ich den Augenblick ſehen, der mich nöthigt einen nachtheiligen Frieden zu

schliessen. Keine Bewegungsgründe, keine Beredtsamkeit, können mich dahin bringen, daß ich meine Schande unterschreibe. Entweder lasse ich mich unter den Ruinen meines Vaterlandes begraben; oder, sollte dieser Trost dem Geschick, das mich verfolgt, noch zu süß scheinen, so werde ich mein Unglück zu endigen wissen, wenn es sich unmöglich länger ertragen läßt. Ich handelte stets der innern Ueberzeugung und jenem Gefühle von Ehre gemäß, die alle meine Schritte leiten, und thue es auch noch jetzt; mein Betragen wird allezeit mit diesen Grundsätzen übereinstimmen." Weiterhin: „Es gibt Leute, die dem Geschicke folgsam sind; ich bin nicht dazu geboren. Habe ich für Andere gelebt, so will ich für mich sterben. Was man davon sagen wird, ist mir sehr gleichgültig, und ich stehe Ihnen sogar dafür, daß ich es nie erfahren werde." Noch später: „Man endigt ein unglückliches Leben nicht aus Schwachheit, sondern aus überdachter Klugheit, die uns überzeugt, daß der Zustand, in welchem uns Niemand schaden und Nichts unsere Ruhe stören kann, der glücklichste für uns ist." Der Brief schliesst mit der tragischen Sentenz: „Wenn Alles uns verlässt, die Hoffnung selbst uns flieht: dann wird das Leben Schmach und eine Pflicht der Tod." — Man hat gesagt, er habe auf seinen Feldzügen, wie einst Hannibal, ein Giftfläschchen stets bei sich getragen; aber nie hat er der Versuchung nachgegeben, davon Gebrauch zu machen. Sein hoffnungsloser Blick auf den Tod war ebensosehr auch ein furchtloser. Sein Genie, seine Kraft, sein Muth erlag keiner Gefahr; und selbst der Unmuth, in den ihn verzweifelte Lagen auf Augenblicke stürzen konnten, war bald überwunden. Schon nach acht Tagen meldete er dem Marquis d'Argens einen Sieg über die Oesterreicher, und unterhielt ihn mit seinen Plänen für den nächsten Feldzug. Aber der Ernst und Gleichmuth blieb, kein Wechsel der Ereignisse konnte seinen sichern, festen Blick trüben; und im April 1761 schrieb er: „Will man Alles voraussehen, das ist der nächste Weg zur Hypochondrie; denkt man an Nichts, so setzt man sich durch seine Schuld in Gefahr, überrascht zu werden. Ich sage zu mir selber: alles Böse das man fürchtet, und alles Gute das man hofft, kommt nicht gerade so, wie man es sich dachte; von Beiden muß man Vieles abrechnen." Ohne an Unsterblichkeit zu glauben, beharrte er mit stoischer Ruhe bei dem Grundsatze, daß man das Leben lieben und nützen, und den Tod nicht fürchten, aber auch ohne die äusserste Noth nicht herbeiführen müsse.

Als die schwierigsten Kriegesjahre vorübergezogen waren und ruhigere Tage ihn seinem lieben Musensitze Sanssouci wiedergaben, kehrte er auch stetiger zu seinen philosophischen Studien zurück, und sein Stoicismus bildete sich immer vollendeter aus, ohne jedoch seine Ansicht

vom Tode ändern zu können. Wol hätte man erwarten mögen, daß er, bei der pantheistischen Richtung, der er, wie wir früher gesehen, in seinen spätern Jahren sich immer mehr zuwendete, mit den Stoikern und allen ältern und neuern Pantheisten auch zu der Annahme einer Rückkehr der menschlichen Seelen in die Weltseele, von der sie ausgeflossen, also einer Fortdauer in Gott gelangt wäre, die zwar von persönlicher Unsterblichkeit noch weit entfernt, aber doch auch von gänzlicher Vernichtung noch sehr verschieden ist. Aber bis zu diesem Puncte ging er nicht mit den Stoikern fort, und war sich mit völliger Klarheit bewusst, daß und warum er gerade in diesem Puncte von ihnen abwich. Sein Begriff von der menschlichen Seele nämlich war ein ganz anderer als der ihrige, und zwar, wie wir bereits gezeigt haben, ein weit materiellerer; und was sie in ihrem Spiritualismus von Ausflüssen der Gottheit sagten, das hielt er eben für eitle Träume und Einbildungen, die er sich nicht aneignen konnte. So schrieb er am 13. März 1771 an d'Alembert: „Die Eitelkeit habe ich nicht, wie die alten Stoiker, mir einzubilden, unsere Seele sei ein Ausfluß des großen Wesens, mit welchem sie sich nach meinem Tode wieder vereinigen werde. Und das darum, weil Gott nicht theilbar ist, weil wir närrische Streiche machen und Gott dergleichen nicht thut, und weil endlich die ewige und göttliche Natur sich zerstörbaren Wesen, — Geschöpfen, deren Dasein, mit der Ewigkeit verglichen, keine Secunde währt, — weder mittheilen kann noch darf. Dies ist mein Glaubensbekenntniß; dies ist es, was ich mir als das am wenigsten Ungereimte über einen Gegenstand habe zusammenreimen können, von welchem, seitdem die Welt Welt ist, noch Niemand das Geringste verstanden hat." Wenn er hier das Argument voranstellt, daß Gott nicht theilbar ist, so liegt dabei der Gegensatz zum Grunde, daß die menschliche Seele eben theilbar sei; und dies hängt genau mit dem nächsten Gedanken zusammen, daß die göttliche Natur ewig, die menschliche aber zerstörbar sei. Sein Begriff von der menschlichen Seele war und blieb also ein so dürftiger, daß er sich von ihrer Einfachheit und Geistigkeit nie überzeugen konnte. Ja, das Letztere weiset er geradezu als etwas gänzlich ausser dem Bereiche seiner Fassungskraft Liegendes ab, wenn er am 4. December 1775 an Voltaire schreibt: „Sie fragen mich, was der Geist sei? Ach, ich will Ihnen Alles sagen, was er nicht ist. Ich halte mich an die Begriffe, die mir die Erfahrung gibt. Ich glaube mit vollkommener Ueberzeugung, daß ich nicht doppelt existire; daher sehe ich mich als ein einziges Wesen an. Ich weiß, daß ich ein materielles, belebtes Geschöpf bin, das Organe hat und denkt; daraus schliesse ich, daß die belebte Materie denken kann. Ich schreibe die Denkkraft den fünf Sinnen zu, die uns die Natur gegeben hat.

Die Begriffe, die sie uns verschaffen, drücken sich in die Nerven ein, durch welche sie dann fortgepflanzt werden. Diese Eindrücke, die wir das Gedächtniß nennen, geben uns Ideen. Die Wärme des Elementarfeuers, die das Blut in einer beständigen Bewegung erhält, weckt diese Ideen auf, und verursacht die Imagination." Und in dieser materiellen Weise fährt er fort den ganzen Denkproceß zu anatomiren. Am Ende gesteht er selbst: „Sie sehen, daß ich die Seele mehr medicinisch als metaphysisch untersuche." Aber auch hier läßt ihn seine nie verleugnete Bescheidenheit hinzusetzen: „Ich begnüge mich mit diesen Wahrscheinlichkeiten, bis ich etwas Besseres bekomme." — Auch diese Worte zeigen wieder, daß die Ansichten, zu denen er gelangt war, ihm nur als Wahrscheinlichkeiten galten, die ihn keineswegs befriedigten, und daß er noch immer nicht die Hoffnung aufgab, zu befriedigendern Aufschlüssen zu gelangen. Diese Hoffnung ging indessen nicht in Erfüllung, und wich immer mehr einer stillen Resignation. Am 1. August 1780 schrieb er an d'Alembert: „Wir sind Greise, nahe am Ziele unserer Laufbahn; wir müssen suchen sie froh zu endigen. Wären wir unsterblich, so würde es uns erlaubt sein über Unfälle zu trauern; itzt aber ist unser Lebensfaden zu kurz, als daß es uns geziemen könnte uns an Dinge zu hängen, die unsern Augen bald auf immer entschwinden werden." Allerdings ein seltsames Argument, das man weit eher in umgekehrter Weise geltend machen könnte; aber es zeigt nur, daß ihm die Unsterblichkeit so fremd war, daß er sich auch nicht in Gedanken in das Bewußtsein derselben hinein versetzen und sich deutliche Rechenschaft darüber geben konnte, wie man als Unsterblicher die Leiden des Lebens betrachten würde. Dennoch blieb ihm bis an sein Ende das Gefühl, daß es doch etwas Köstliches um den Glauben an Fortdauer sein müsse, wenn man ihn nur gewinnen könne. Noch am 5. Juli 1782 schrieb er an d'Alembert: „Ihre Eigenliebe überredete die Stoiker, daß ein Jeder in sich ein Theilchen der Weltseele besäße, und daß dieses Theilchen die Vollkommenheiten der Gottheit erreichen könne, mit welcher es sich, nach dem Tode des von ihr belebten Menschen, wieder vereinigt. Dieses System ist schön und erhaben, nichts als die Wahrheit fehlt daran."

Er würde vielleicht die Wahrheit, die er stets vergeblich suchte, gefunden haben, oder ihr doch näher gekommen sein, wenn er die oben ausgesprochene Ueberzeugung, daß er „nicht doppelt existire", sondern „ein einziges Wesen sei", weiter verfolgt und bis zu dem vollen Begriff der Persönlichkeit fortgeführt hätte, wenn die Stetigkeit des Selbstbewußtseins, die Selbigkeit des Ich bei allen Veränderungen und Umwandlungen des Körpers, ihm in voller Klarheit aufgegangen wäre. Aber sein psychologischer Materialismus ließ ihn hier auf halbem Wege stehen

bleiben. Er selbst gelangte nicht bis zu dieser Einsicht, und er hatte keinen Führer, der ihn zu ihr geleitet hätte. Die alten Stoiker und Spinoza genügten ihm in diesem Puncte ebensowenig, als Leibnitz und Wolf ihn befriedigten. Hätte er die Kant'sche Philosophie noch kennen lernen können, so ist sehr wahrscheinlich, daß der Aufgang dieses leuchtenden Gestirnes auch ihm ein neues Licht würde angezündet haben. Wenigstens würde Kant's Hinüberleitung des Blickes von den Forschungen der theoretischen Vernunft auf die Postulate der praktischen Vernunft, und Dessen Begründung des religiösen Glaubens auf ethischer Basis den König, der im Allgemeinen schon die gleiche Tendenz in sich trug, die nur bei ihm noch nicht zu ihrem vollen Rechte kam, gewiß angesprochen, und ihm wahrscheinlich in der consequenten Verfolgung dieses Weges auch ein Gebiet eröffnet haben, das ihm jetzt, weil er das Unbefriedigende der metaphysischen Speculationen fühlte, als ein aufgegebenes verschlossen blieb. Aber Kant war, so lange Friedrich lebte, noch ein wenig bekannter Gelehrter, und seine Hauptschriften, die den Kern seiner Philosophie enthüllten und Aller Augen auf ihn lenkten, fielen erst in die nächsten Jahre nach des Königs Tode. — Je fremder ihm aber der Glaube an Unsterblichkeit blieb, desto bewundernswürdiger ist sein moralischer Stoicismus, der durch sich selbst unerschütterlich fest stand, auch ohne eine Stütze, der so wenige Menschen entbehren können, und seine furchtlose und heitere Gemüthsruhe, mit der er, noch wenige Jahre vor seinem Ende, in dem obigen Briefe an d'Alembert schrieb: „Die ganze Litanei von Schwachheiten und Unannehmlichkeiten (des Alters) hält mich nicht ab froh zu sein, und meine Miene soll noch lächeln, wenn man mich begräbt." Und er hat Wort gehalten. Ein sehnendes Ahnen des gelobten Landes der Ewigkeit in sich tragend, wagte er selbst zwar nicht sich demselben hinzugeben, weil er dessen Wahrheit nicht verbürgen konnte und sich keiner Täuschung überlassen wollte, pries jedoch Diejenigen glücklich, denen vergönnt war es mit klarem Geistesblick zu schauen, und legte neidlos und furchtlos sein Haupt zur Ruhe an der Grenze jenes unbekannten Landes, in das ihm kein Blick verstattet werden sollte, ehe er es selbst betrat.

Wie wird sich unser Urtheil über Friedrich's religiösen Standpunct nach diesem Ueberblick über seine darauf bezüglichen Aeusserungen nun gestalten? — War er ein Atheist? Diese Frage wenigstens muß jetzt von selbst hinwegfallen; denn nichts ist gewisser, als daß er das Dasein und die allwaltende Vorsehung Gottes als eine unumstößliche Wahrheit betrachtete, die, werde sie nun theistisch oder pantheistisch gefasst, ihrem beiden Richtungen gemeinsamen wesentlichen Gehalte nach, sowol im Innern des Menschen als in der ganzen Einrichtung der Welt

einen so festen und sichern Grund habe, daß auch der extremste Skepticismus sie nicht anzutasten vermöge. — War er ein Irreligiöser, etwa weil er die äussern Förmlichkeiten des Gottesdienstes nicht beobachtete? So gewiß nicht, als der Glaube an Gott die Grundlage und die gewissenhafte Pflichttreue die Seele aller Religion ist. Denn Beiden huldigte er bis an seinen letzten Augenblick, und zwar nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch. Daß es aber an dem Letztern oft gerade Denen am meisten fehle, die sich ihrer Frömmigkeit und ihres Eifers für Gottes Ehre am lautesten rühmen, durchschaute er klar und äusserte es unverholen, indem er sagte (Brief an Voltaire vom 29. September 1775): „Die Menschen halten, wenn sie für die Ehre Gottes zu kämpfen glauben, Alles für erlaubt, und beflecken dann die Altäre des wohlthätigsten Wesens mit dem Blute unschuldiger Opfer." Auch wusste er gar wohl, wie gern man die äussere Förmlichkeit zum Maaßstabe der innern Religiosität machte, und wie ungünstig er selbst deshalb von den Frömmlern beurtheilt ward. Am 6. Juli 1737 schrieb er darüber an Voltaire: „Jemand, von dem man glaubt, er habe keine Religion, wird allgemein verschrieen, mag er auch übrigens der rechtschaffenste Mann von der Welt sein." — War er ein Ungläubiger? Nur wiefern er die Dogmen der Theologen nicht blindlings annahm und Nichts ohne eigene Prüfung und Ueberzeugung für wahr hielt, möchte man ihn so nennen, und dann würde es ein Ehrenname für ihn sein. In dieser Beziehung sagt er selbst (Brief an Achard vom 3. Juni 1736): „Leider habe ich nur einen sehr schwachen Glauben, und muß ihn oft durch gute Gründe und sichere Beweise unterstützen." Besteht aber der allein seines Namens würdige Glaube in der Ueberzeugungstreue, die nur das innerlich als Wahrheit Erkannte annimmt, aber dieses auch unerschütterlich festhält und im Leben bethätigt: so verdient Friedrich den Namen eines Gläubigen mehr als Tausende, die sich denselben in stolzer Ausschließlichkeit zueignen. Wenn es aber, wie wir gesehen haben, unter den großen religiösen Ideen Eine gab, die er sich nicht anzueignen vermochte: so kann man ihn deshalb wol beklagen, aber nicht tadeln, weil es wenigstens nicht an ihm lag, daß er nicht in den Besitz eines Kleinods gelangte, nach dem er lange und ernstlich trachtete, und das er nur entbehren lernen musste, weil er einsah, das es ihm nicht beschieden sei. — War er ferner ein Indifferentist? Das Wort bezeichnet nicht blos ein Sichhinwegsetzen über statutarische Meinungen, wie es von engherzigen Dogmatikern so gern genommen wird, sondern geradezu Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt; und von dieser war Niemand weiter entfernt als Friedrich, der sein Leben lang mit dem größten Interesse sich angestrengten Forschungen über religiöse Gegenstände hingab und, wie wir früher vernommen

haben, keine größere Freude kannte, als Irrthümer und Vorurtheile aufzuklären und der Wahrheit näher zu kommen. Bei diesem Streben entgingen ihm nicht die hämischen Seitenblicke Solcher, die ein privilegirtes Glaubenssystem für das ausschließlich wahre und beseligende erklärten, und ihm sogar ein Verbrechen daraus machten, daß er mit einem bei den Rechtgläubigen so verrufenen Manne, wie Voltaire, umging und correspondirte. Aber im Bewußtsein seines bessern Sinnes wußte er sich darüber hinwegzusetzen, und schrieb an den Genannten (8. Febr. 1737): „Abergläubische Leute, deren es in diesem Lande viele gibt, haben sich daran geärgert, daß ich mit Ihnen Briefe wechsle. Bei diesen Leuten stehe ich überdies in dem Verdacht, daß ich nicht das Alles, was sie Religions-Artikel nennen, nach aller Strenge glaube. Diese frommen Seelen sind durch die Verleumdungen, die Ihre Feinde mit der äussersten Bosheit gegen Sie verbreiten, so stark eingenommen, daß sie mit heiligem Eifer Jeden verdammen, der Sie Luther'n oder Calvin vorzieht, und in seines Herzens Härtigkeit gar so weit geht, an Sie zu schreiben." — War er endlich ein Freigeist, wie man ihm so oft vorgeworfen hat? Wollte man die Definition adoptiren, welche Derjenige der als der ärgste Freigeist seiner Zeit verschrieen worden ist, J. C. Edelmann, von diesem Worte gegeben hat, so war Friedrich allerdings ein Freigeist; aber dann gereicht ihm dieser Name zum größten Ruhme. Edelmann sagt nämlich in seinem „Sendschreiben" S. 61: „Ein Freigeist ist eine Person, die sich nach aller ihrer von Gott verliehenen Möglichkeit bestrebt, sich von allen Irrthümern und Vorurtheilen ihres Verstandes und von allen ihre gegenwärtige Glückseligkeit stören könnenden Ausschweifungen ihres Willens frei zu machen, mithin der Wahrheit und Tugend nachzujagen, und der menschlichen Gesellschaft nützlich zu werden sucht." Und diese Worte, wie sie den besten Commentar zu Friedrich's ganzem Denken und Streben geben, würden jedem Fürsten, der sie sich mit voller Wahrheit zueignen könnte, die schönste Ehrenkrone auf das Haupt setzen. Nach der allgemein üblichen Bedeutung des Wortes aber, in der man damit jenen frivolen Leichtsinn bezeichnet, der das Heilige misachtet und verspottet, und in regelloser Willkür mit Wahrheit und Sittlichkeit ein leichtfertiges Spiel treibt, war Friedrich gerade das Gegentheil. Denn die Wahrheit war ihm über Alles heilig; er weihte ihrer Erforschung seine besten Kräfte, und verehrte sie mit sittlichem Ernste, wo er sie fand. Aber auch eben nur dem Gesetze der Vernunft unterwarf er sich unbedingt, und warf jede äussere Autorität, die sich als solche geltend machen wollte, als eine unwürdige und drückende Fessel von sich. Er war im edelsten Sinne des Wortes ein freier Geist; aber ein Freigeist ist er nie gewesen. Gerade diese geistige Emancipation aber war es, die ihm die herrsch-

süchtigen Autoritätsmänner nie verzeihen konnten; und wie gut er sie durchschaute, zeigen folgende Worte, die er im März 1760 an den Marquis d'Argens schrieb: „Einer von den Kunstgriffen, deren die Theologen sich mit dem glücklichsten Erfolge bedienen, besteht darin, daß sie die Freigeister und die Philosophen in Eine Classe setzen. Die Erstern, die sich mehr von den ungestümen Aufwallungen ihres Temperaments als von ihrer Vernunft leiten lassen, stürzen sich aus einem Extrem in das andere, aus dem Unglauben in den Aberglauben. So triumphiren die Theologen, und die Folgen, die sie aus den Sitten dieser Menschen herleiten, die gar keine haben, sind ihre besten Waffen."

Aber, wenn er auch von allen diesen Anklagen sich reinigen lässt, werden seine Gegner fortfahren, so war er doch wenigstens kein Christ; und diesen Vorwurf legen sie, als den nach ihrer Meinung gegründetsten und schwersten, verdammend auf sein Haupt. Sie legen dadurch selbst das redendste Zeugniß eines Glaubensstolzes ab, der sie das von Christus eingeschärfte „Richtet nicht, verdammet nicht!" verachten lässt, und rühmen sich einer angeblichen Christlichkeit, der es an allem christlichen Sinne fehlt. Friedrich kannte und durchschaute sie auch in dieser Beziehung sehr gut, als er am 6. Januar 1740 an Voltaire schrieb: „Die Frömmlinge erregen hier einen schrecklichen Sturm gegen die Leute, die sie Ungläubige nennen. In allen Ländern findet man die Thorheit des falschen Religionseifers, und ich bin überzeugt, daß sie auch das vernünftigste Gehirn verdreht, wenn sie einmal Mittel gefunden hat sich darin einzuschleichen. Das Drolligste dabei ist, daß, wenn dieser Schwindelgeist sich einmal einer Gesellschaft bemächtigt, Niemand neutral bleiben darf. Man will, Jeder soll Partei nehmen und sich unter die Fahne des Fanatismus anwerben lassen." Gerade diese Fahne verabscheute er aber als eine ebenso unvernünftige als unchristliche; gerade das Parteinehmen erkannte er als das größte Uebel, und das Neutralbleiben als das einzige Mittel, sich einen unbefangenen Wahrheitssinn zu bewahren. Unzählige nennen sich Christen, weil sie, wenn auch oft nur mit dem Munde, sich zu Satzungen bekennen, die für christlich gelten; aber sie sind es in Wahrheit nicht, weil sie den Geist Christi nicht erfasst haben und in seinem Sinne nicht wandeln. Friedrich dagegen hat den Namen, eben weil er in demselben nur einen Parteinamen sah, nie für sich in Anspruch genommen, ist aber durch seinen Sinn und Wandel dieses Namens weit würdiger gewesen als Tausende, die ihn sich unbedenklich zueignen und großprahlerisch zur Schau tragen. Er hat sich nie seines Glaubens gerühmt, vielmehr, wie wir schon vernommen haben, denselben selbst für sehr schwach und immer stärkerer Gründe bedürftig erklärt, sodaß er wol

das apostolische „wir glauben, Herr, hilf unserem Unglauben!“ sich mit vollem Rechte hätte zueignen können. Was er aber glaubte, das ist bei ihm volle Wahrheit und Lebenskraft geworden, und Rechtschaffenheit, Pflichttreue und Menschenliebe haben sein ganzes Leben ausgezeichnet; — ein Leben, in dem seine Verkläger, wenn sie unbefangen wären, den Widerhall jenes paulinischen Ausspruches vernehmen würden: „wenn ich alle Erkenntniß und allen Glauben hätte, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze.“ Sein Glaube war nicht so massenhaft, wie ihn die vermeintlichen Orthodoxen verlangen, dafür aber desto intensiver. Er beschränkte sich auf Dasjenige, was er mit Ueberzeugung als wahr und gewiß anerkannte; aber was auf diese Weise sein inneres Eigenthum geworden war, das erwies sich auch fruchtbar in guten Werken, ohne daß er sich derselben jemals gerühmt oder sich ein Verdienst deshalb zugeschrieben hätte, wie es der Hochmuth der Glaubenseiferer zu thun pflegt, die, während sie die guten Werke verachten und — unterlassen, ihren Glauben als verdienstlich und seligmachend anpreisen. Das Minimum aber, worauf sich sein Glaube beschränkte, lag ganz und gar in dem Gebiete der rein christlichen Grundwahrheiten, wiewol es dieselben nicht vollständig umfasste. Was sein forschender Geist auf dem Felde der religiösen Wahrheit erkannte, das hatte er allerdings auch der christlichen Bildung zu verdanken; nur ward er sich dessen nicht in voller Klarheit bewusst, und betrachtete es als Ergebniß einer Philosophie, die doch ganz auf christlichem Boden stand und von christlichen Ideen durchdrungen und getragen ward. Daß er aber zu diesem Bewusstsein nicht gelangte, hatte vornehmlich die kirchliche Dogmatik verschuldet, die sich ohne Weiteres für das Christenthum selbst ausgab, und von der ihn freilich gerade seine philosophischen Studien immer weiter entfernen mussten. Bei all seinem Denken und Forschen ward er von dem Geiste der Wahrheit geleitet, der, indem er eine heiligende Kraft an ihm ausübte, sich dadurch als der heilige Geist bewährte, dem die Sittlichkeit das Höchste ist, und alles Wissen und Glauben ohne sie keinen Werth hat. Das ist aber gerade der Geist, den Christus seinen Jüngern verhieß und hinterließ, und der sein ganzes Evangelium durchdringt; von diesem Geiste geleitet, war er allerdings ein Christ, wenn er sich des Waltens desselben auch nicht als eines christlichen bewusst ward. Das aber erkannte er klar, daß dieser Geist dem reinen, ursprünglichen Christenthume wesentlich eigen sei, und er wusste denselben, als das Bleibende und allgemein Gültige, aus der vergänglichen Hülle des eigentlich Positiven, d. i. der äusserlich gegebenen Form und Erscheinung, in der das Christenthum zuerst in der Welt auftrat und später in wechselnden Gestalten festgehalten ward, mit scharf unterscheidendem Blicke hervorzu-

heben und sich anzueignen, während er Jenes nur als das Fließende und Schwindende betrachtete.

Will man sagen, daß doch auch der Glaube an dieses Positive zum christlichen Glauben mitgehöre, so darf man nicht übersehen, daß es jedenfalls nur ein historischer Glaube, ein Fürwahrhalten des einst Geschehenen und Dagewesenen ist, das der einzuführenden Wahrheit nur zur vorübergehenden Folie diente, aber das Wesen der Religion selbst nicht berührt. Ueber dieses Aeusserliche erhebt sich der Philosoph, während er sehr wohl einsieht, daß die große Menge der Ungebildeten desselben nicht entbehren kann, und daß ein weiser Religionslehrer, wie Christus, wenn er Eingang finden und Frucht bringen will, nicht in philosophischen Theoremen, sondern in populären, sinnlich anschaulichen Formen die Wahrheit vortragen müsse. Dies ist Friedrich's eigenes Urtheil in einem Briefe an d'Alembert vom 10. December 1770, wo er sagt: „Ein Philosoph, der sich einfallen ließe dem Volke eine ganz einfache Religion zu predigen, würde Gefahr laufen gesteinigt zu werden. Fände er irgend einen noch völlig neuen Kopf, einen Amerikaner, der noch für keinen Gottesdienst eingenommen wäre, so möchte es ihm vielleicht gelingen diesen zu überreden, eine vernünftige Religion den durch so viele Fabeln herabgewürdigten Glaubenslehren vorzuziehen. Allein, gesetzt auch, er brächte es dahin, die Religionen der Sokrate und Cicerone in ein Ländchen einzuführen, binnen Kurzem würde ihre Reinheit durch mannichfachen Aberglauben befleckt sein. Die Menschen verlangen Gegenstände, die auf ihre Sinne Eindruck machen und ihrer Einbildungskraft Nahrung geben. Das sehen wir bei den Protestanten, die einem zu nackten, zu einfachen Gottesdienste anhangen; sie werden oft katholisch blos aus Liebe zu den Feiertagen, den Ceremonien und schönen Kirchenmusiken, womit die römisch-katholisch-apostolische Religion die bunten Possen ausstaffirt hat, die sie der einfachen Sittenlehre Christi anflickte."

Entfernt man sich von dieser richtigen Würdigung des Positiven, betrachtet man es als ein nicht blos relativ, sondern absolut Nothwendiges, erhebt man es gar zur Hauptsache und macht es zum Kriterium der Christlichkeit, dann widerspricht man nicht blos Christo selbst, der gerade statt des herkömmlichen Formen- und Formelwesens den freien und frei machenden Geist der Wahrheit zur Anerkennung, Geltung und Herrschaft bringen wollte, sondern man gibt dann auch den Begriff eines Christen einer endlos schwankenden Unbestimmtheit preis, und wird auf die Frage, was unter einem Christen zu verstehen sei, ebenso viele Antworten finden, als es unter Denen, die sich Christen nennen, Parteien und Secten gibt, ohne sich für die eine oder andere mit Sicherheit entscheiden zu können. Versteht man nun unter einem Christen nach sub-

jectiven Entscheidungsgründen den Anhänger irgend einer der vorhandenen christlichen Kirchen, so war Friedrich freilich kein solcher, und wollte es auch nicht sein. Er war weder römisch- noch griechisch-katholisch, weder Lutheraner noch Calvinist; und obwohl er eine streng calvinische Unterweisung und Erziehung erhalten hatte, verblieb er doch nicht, wie so viele Tausende, aus Gewohnheit, Trägheit oder Gleichgültigkeit bei dem Glauben, in dem er geboren und aufgewachsen war, sondern sein selbständiger, strebender Geist führte ihn bald über die engen Schranken des Standpunctes hinaus, den ihm der Zufall der Geburt angewiesen hatte, ließ ihn das Mangelhafte und Einseitige erkennen, das sowol dieser als jeder andern Partei mehr oder weniger anklebt, und erhob ihn auf einen höhern Standpunct, der ihm einen freiern Ueberblick über die verschiedenen Auffassungen des Christenthums verschaffte. Mit einem nach Wahrheit durstenden Geiste warf er sich auf das Studium der Kirchengeschichte, bearbeitete von der des Cardinals Fleury einen sorgfältigen Auszug, den er mit einer Vorerinnerung voll treffender Lichtblicke veröffentlichte, und scheute selbst die Mühe nicht, sich in die voluminösen Werke der Kirchenväter zu vertiefen. Auf diesem Wege lernte er durch eigene Anschauung die Entstehung der theologischen Satzungen kennen und die Anmaaßung würdigen, mit der sie sich für reines Christenthum ausgaben. „Ich bin mit den Kirchenvätern beschäftigt," schreibt er den 29. April 1761 an den Marquis d'Argens, „und gestehe Ihnen, daß ich über die äusserst große Verirrung des menschlichen Verstandes erstaune, so oft ich die Zänkereien über Glaubenslehren und Geheimnisse lese." Und an Voltaire den 20. Februar 1767: „Die Priester verändern die Religion, die an sich selbst so einfach ist, von Concilium zu Concilium, überladen sie mit Glaubens-Artikeln, verwandeln sie dann ganz in äusserliche Gebräuche, und untergraben endlich die Sittlichkeit durch ihre Indulgenzen und Dispensationen, welche sie deshalb zu erfinden scheinen, damit sie den Menschen die Last der Tugend abnehmen wollen; gerade als wenn die Tugend nicht in jeder Gesellschaft unumgänglich nothwendig wäre, und als wenn irgend eine Religion tolerirt werden könnte, sobald sie anfängt den guten Sitten zuwider zu laufen."

Aber führten ihn denn nicht die Ergebnisse der Kirchengeschichte auf das Studium der biblischen Schriften selbst zurück? Allerdings hat er sich auch damit beschäftigt, und selbst das Wenige was er darin leisten konnte, ist nicht ohne Frucht geblieben; denn es hat ihn jedenfalls das reine Christenthum von den spätern Zusätzen und Entstellungen bestimmt unterscheiden gelehrt; wie sich davon namentlich in der Vorerinnerung zu dem Auszuge aus Fleury's Kirchengeschichte mehrfache deutliche Spuren finden. Dieses Studium war jedoch weder gründlich noch umfassend

genug, und entbehrte zu sehr einer kundigen Leitung, um ihn völlig über den wahren Geist und Inhalt des Evangeliums aufzuklären. Bei seinem lebendigen, tief sittlichen Sinn für Wahrheit und Tugend, der sich in einem Briefe an den Prediger Achard vom 3. Juni 1736 so schön ausspricht in den Worten: „Ich habe schon seit meiner frühen Jugend einen unwiderstehlichen Hang zum Guten und Schönen gehabt, und der stimmte mich sogleich bei den ersten Reden, die ich von Ihnen hörte, für Sie; meine Gesinnung ist noch wie damals, und ich hatte auch nie Ursache, sie zu ändern," — darf man wol annehmen, daß er sich der nähern Beschäftigung mit den Reden Jesu mit größerem Erfolge und besserem Erfolge würde hingegeben haben, wenn er nur einen wahrhaft unbefangenen Führer gefunden hätte, durch den er auf die Unterscheidung des Geistes und des Buchstabens, des ewigen Kernes und der vergänglichen Hülle, der allgemein gültigen Wahrheiten und der temporären und localen Einkleidung wäre hingewiesen worden. Aber da er allenthalben um sich her nur die strengste Inspirations-Theorie verfechten und jeden Buchstaben der Bibel als unbedingtes Gotteswort anpreisen hörte: so war es natürlich, daß er keinen Trieb dazu fühlen und keine Befriedigung darin finden konnte, sich dem tiefern Studium von Schriften hinzugeben, die ihm, — bei der unerbittlich geforderten Voraussetzung, daß Alles gerade so, wie es geschrieben steht, geschehen sein und als wahr geglaubt werden müsse, — auf den ersten Blick so viel Abstoßendes darbieten mussten, was er weder mit seiner Vernunft vereinigen, noch Gottes würdig finden konnte. Die mythische Einrahmung der evangelischen Lebensgeschichte Jesu und die orientalische, an Zeitvorstellungen anknüpfende Form seiner Reden war nicht für einen Geist wie der seinige; und er konnte nicht unterlassen unaufhörtlich über die Theologen zu spötteln, die jedes Wort glaubten oder zu glauben vorgaben und vorschrieben.

Eben weil er die Bibel mit unbefangenem Auge als eine Sammlung durchaus menschlicher Schriften betrachtete, entgingen ihm auch nicht die Inconsequenzen und Widersprüche, die sich in ihren Erzählungen finden. Er war ebenso weit davon entfernt, ihre Verfasser deshalb ohne Weiteres für Betrüger zu erklären, daß er vielmehr auch hier Verfälschungen und Interpolationen annahm, die spätern Händen zur Last fielen. „In den ersten Jahrhunderten," schrieb er am 3. November 1766 an Voltaire, „war gute Zeit; man modelte alle Schriften nach Belieben um; Josephus hat dies Schicksal ebenfalls erfahren; desgleichen auch das Evangelium des heiligen Johannes." Aus dieser Quelle die Abweichungen der evangelischen Erzählungen von einander ableitend, fährt er fort: „Ich erstaune nur darüber, daß die Herren Correctoren gewisse Incongruenzen ganz übersehen haben, denen sie doch mit einem einzigen Feder-

ſtriche hätten abhelfen können, z. B. das doppelte Geſchlechtsregiſter, die Weiſſagungen, deren ſie erwähnen, und ſo manches Verſehen in den Namen der Städte und Länder u. ſ. w. Werke, die mit dem Siegel der Menſchheit bezeichnet, d. h. voller Verſtöße, Inconſequenzen und Widerſprüche ſind, müſſen ſich auf dieſe Art ſelbſt verrathen." Bei dieſer Anſicht darf es Niemanden Wunder nehmen, daß er dieſe Erzählungen, in der Geſtalt wie ſie vorliegen, ohne Umſchweif Fabeln nennt, die kein vernünftiger Menſch glauben und vertheidigen könne, indem er (in einem andern Briefe an Voltaire, Mai 1738) ſagt: „Man kann von Fabeln reden, aber nur ſo, daß man ſie als ſolche anſieht; und ich halte es für beſſer, ein tiefes Stillſchweigen über die chriſtlichen Fabeln zu beobachten, die durch ihr Alterthum und durch die Leichtgläubigkeit ungereimter und ſtumpfköpfiger Leute heilig geworden ſind." Wenn er dabei hinzuſetzt: „Sie ſehen, daß ich aufrichtig bin; ich kann mich irren, aber niemals meine Geſinnungen verhehlen," ſo zeigt dieſe Aeuſſerung wieder, nicht blos wie beſcheiden er in ſeinem Urtheile war, ſondern auch, daß dieſes Urtheil ſich nur auf Dinge bezog, die nach ſeiner Anſicht durchaus nicht zum Weſen des Chriſtenthums gehörten, und erſt von den Theologen zu einem Range erhoben wären, der ihnen keineswegs gebührte.

Ueberhaupt muß man bei allen derartigen Urtheilen genau unterſcheiden, was nur die Theologen und den von ihnen verfochtenen orthodoxen Lehrbegriff, und was dagegen das reine Chriſtenthum ſelbſt betrifft. Gegen die Theologen im Allgemeinen hegte er einen unüberwindlichen Widerwillen, weil er ſie alle für Fanatiker und Hierarchen hielt; und nach der Art wie ſie ſich am Hofe ſeines Vaters gerirten, konnte er weder von ihnen günſtiger urtheilen, noch von ihrer Lehre, die ihm durch den ihm beigebrachten Religionsunterricht für immer verleidet war. Noch mehr verſtärkt ward ſeine Abneigung gegen die Theologen und ihr ganzes Treiben durch die Machinationen des bekannten Lange in Halle gegen Wolf, den er immer höher ſchätzen lernte. Lange war 1738 in Berlin, um den alten König gegen Wolf als einen gefährlichen Ketzer zu ſtimmen; und der Kronprinz, der ihn damals kennen lernte und öfter bei Tafel ſah und hörte, fand in ihm ein Bild des theologiſchen Haſſes, das ihm ſeitdem unabläſſig vorſchwebte. Wolf's Zurückberufung nach Halle war eine ſeiner erſten Regentenhandlungen im Jahre 1740; und als fünf Jahre ſpäter die dortige Univerſität, vornehmlich auf Antrieb der pietiſtiſchen Theologen, um die Entfernung der Komödianten anhielt, gab er einen abſchlägigen Beſcheid in Worten, die deutlich zeigen, wie ſehr ihm Lange's Machinationen dabei im Sinne lagen, denn er ſchrieb: „Die halliſchen Pfaffen müſſen kurz gehalten werden; es ſind evangeliſche Jeſuiten, und man muß ihnen bei allen Gelegenheiten nicht

die mindeste Autorität einräumen." Schon von Rheinsberg aus schrieb er den 9. November 1736 an Voltaire: „Die Theologen scheinen einander überhaupt alle zu gleichen, von welcher Religion oder von welchem Volke sie auch sein mögen. Sie haben immer die Absicht, sich eine despotische Autorität über die Gewissen anzumaaßen, und das ist schon genug, um sie zu eifrigen Verfolgern aller Derer zu machen, die mit edler Kühnheit die Wahrheit entschleiern. Ihre Hand ist immer mit dem Blitze des Anathema bewaffnet, um das erträumte Phantom der Irreligion zu Boden zu schlagen, das sie ohne Unterlaß bekämpfen. Sie predigen Demuth, eine Tugend, die sie in ihrem Verhalten niemals zeigen; sie nennen sich Diener eines Gottes des Friedens, und haben doch ein Herz voll Haß und Ehrsucht. Schon ihr Betragen allein, das ihrer Moral so wenig entspricht, könnte, wie mich dünkt, ihre Lehre in Miscredit bringen. Der Charakter der Wahrheit ist ganz anders, sie bedarf keiner Waffen, um sich zu vertheidigen, und keiner Gewaltthätigkeit, um die Menschen zum Glauben zu nöthigen. Sie braucht sich nur zu zeigen, und sobald ihr hellstrahlendes Licht die Wolken zertheilt hat, wohinter sie verborgen war, so ist sie ihres Triumphes gewiß. Durch diese wenigen Züge werden die Geistlichen, wie mich dünkt, deutlich genug charakterisirt, und sie würden, wenn sie dies zu Gesichte bekämen, wol nicht dadurch bewogen werden uns zu ihren Lobrednern zu erwählen." Er fährt fort: „Ich kenne ihrer genug, die Nichts als Fehler oder vielmehr Laster haben", beschränkt aber sofort dieses in unbestimmter Allgemeinheit ausgesprochene Urtheil durch die einlenkenden Worte: „aber ich halte mich auch in der That für verpflichtet, Denen, welche Gerechtigkeit verdienen, sie widerfahren zu lassen." Und daß dies keine bloße Redensart war, zeigt die weiterhin folgende Aeusserung: „Ich kann Ihnen zwei Geistliche in den Staaten des Königs nennen, welche Philosophen sind und durch Unbescholtenheit und Aufrichtigkeit den Vorzug verdienen, daß man sie von dem großen Haufen unterscheidet; dieses Zeugniß bin ich der Tugend der Herren de Beausobre und Reinbeck schuldig, die auch Beide berühmt genannt zu werden verdienen." Von dem Erstern erwähnt er in einem Briefe an den Grafen v. Manteufel vom 11. März 1736, daß er eine Predigt von ihm gehört habe, die er so aufmerksam angehört, und deren Inhalt ihn so sehr angesprochen hatte, daß er die hauptsächlichsten Puncte aus derselben mittheilte. Den Letztern, den er am Hofe seines Vaters kennen lernte, schätzte er hauptsächlich deshalb hoch, weil Derselbe ein Freund und Anhänger der Philosophie Wolf's war. Diese Beiden waren indessen nicht die Einzigen, die er als Ausnahmen anerkannte; auch der Oberhofprediger und Professor Quandt in Königsberg, den er seiner Beredtsamkeit und Freisinnigkeit wegen liebte, und der Prediger Achard

gehörte zu ihnen. An diesem Letztern schätzte er besonders die Bescheidenheit, die er bei einem Theologen so selten fand und mit der sich Derselbe über den sonst allgemein verketzerten Voltaire geäussert hatte. Am 27. März 1736 schrieb er an ihn: „Ich bin Ihnen ausserordentlich für die Behutsamkeit verbunden, mit der Sie von dem Herrn v. Voltaire sprechen. Sie machen Ihrem Amte Ehre, da Sie eine von dessen wesentlichsten Pflichten, die Sanftmuth, ausüben. Die Herren in Trevoux und die Theologen dieser Confession sind gewohnt ihren Dogmen mit Gewalt Glauben zu verschaffen, und sie wissen sie nicht anders zu behaupten, als wenn sie Jeden, der so dreist ist ihnen zu widersprechen, mit Schmähungen überhäufen." Auch ihn hörte Friedrich öfter predigen, correspondirte mit ihm über die behandelten Gegenstände, theilte ihm seine Bemerkungen und Einwürfe mit, und würdigte die Gegenbemerkungen des Redners ebenso freundlich als unbefangen. Ja, in einem Briefe vom 8. Juni 1736, der solche Besprechungen enthält, gab der Kronprinz sogar Themata zu zwei Predigten auf, die Achard für ihn ausarbeiten und in seiner Gegenwart halten sollte. „Da ich," schrieb er, „gern alles Aeussere auf einen gewissen Zweck hin leite, daß ich Nutzen daraus ziehe, so bitte ich Sie, erstlich über den Text zu predigen: Und Gott gab uns das Wort, weiter nicht, und die Möglichkeit, die Kennzeichen und die Wahrheit der Offenbarung zu behaupten; dann aber über die Worte: Wir predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, und zuerst die Nothwendigkeit seiner Sendung, die Wahrheit der Prophezeihungen von ihm, und, wenn ich mich so ausdrücken darf, den Grund auseinander zu setzen, der Gottes Rathschluß bestimmte, lieber diese Art zu erlösen als eine andere zu wählen." Es ist nicht bekannt, ob diese Predigten wirklich gehalten und gehört worden sind; jedenfalls beweiset aber schon die Aufgabe, daß Friedrich wichtige biblische Aussprüche nicht blos kannte, sondern auch ein lebhaftes Interesse dafür hatte, sie recht zu verstehen und ihre Wahrheit erwiesen zu sehen.

In demselben Briefe aber, in dem er diese wenigen Ausnahmen statuirt, fährt er gleich nach ihrer Anführung fort sich über die Theologen zu äussern: „Es gibt in diesem Stande einen gewissen Pöbel, der in der That so unbedeutend ist, daß man sich nicht so weit erniedrigen muß, an seinen Streitigkeiten Antheil zu nehmen. Ich lasse diesen Leuten gern die Freiheit, Alles zu lehren und zu glauben, was ihnen Vergnügen macht, und das um so mehr, da keine Heftigkeit in meinem Charakter liegt. Aber eben die Seelenstimmung, durch die ich ein Vertheidiger der Freiheit bin, macht auch, daß ich die Verfolgung hasse. Ich kann die Arme nicht über einander schlagen, wenn ich die Unschuld unterdrückt

sehe, und würde furchtsam und niedrigdenkend sein, wenn ich es duldete. Herrn Wolf's würde ich mich gewiß nicht mit so vieler Wärme angenommen haben, wenn ich nicht gesehen hätte, daß Leute, die sich vernünftig nennen, Galle und Gift auf diesen Philosophen ausgossen, der frei zu denken wagt; daß diese Leute ihre blinde Wuth weit genug treiben, um Jemanden zu hassen, ob sie gleich keinen andern Grund davon anzugeben wissen, als den, daß er anders denkt als sie; und daß sie zu eben der Zeit das Andenken eines Bösewichts, eines Treulosen, eines Heuchlers erheben, dessen ganzes Verdienst darin besteht, daß sich seine Denkart nicht von ihrer eigenen unterscheidet." Aehnliche Aeusserungen kommen vor in dem Briefe an Voltaire vom 20. Mai 1737: „Wir haben eine Secte von Heiligen, die um so unerträglicher sind, da sie gegen Jeden, der nicht einerlei Meinung mit ihnen hat, unerbittliche Strenge und Härte bezeigen. Man muß seine Gesinnungen verbergen, um sich nicht zu unrechter Zeit Feinde zu machen. Es gibt ein gewisses Sprüchwort, das Jedermann im Munde führt: der Mensch hat weder Treu noch Glauben; und diese Worte gelten ebenso viel, als der Ausspruch eines Conciliums. Man verdammt Jemanden, ohne ihn zu hören, und verfolgt ihn, ob man ihn gleich nicht kennt." Ebenso schreibt er an Denselben, den 6. Juli 1737: „In Deutschland fehlt es nicht an abergläubischen und fanatischen Leuten, die hartnäckig auf ihren Vorurtheilen bestehen, im höchsten Grade boshaft und um so weniger zu bessern sind, da sie bei ihrer stupiden Ignoranz gar nicht philosophiren können. Man hat in der That Ursache, in der Gesellschaft solcher Menschen behutsam zu sein." Wenn er ferner im September 1766 an Denselben schrieb: „Kommen die Theologen einmal in's Verbrennen, so würfen sie die Bibel wol in's Feuer, wenn sie ihnen gerade in die Hände geriethe," so sieht man daraus nicht blos, was er dem blinden Eifer der starrsinnig an ihren Glaubensmeinungen hangenden Theologen zutraute, sondern auch wie gut er durchschaute, daß ihre Lehre von der biblischen sehr verschieden sei, und daß sie selbst sich nicht getrauen würden sie aus der Bibel zu rechtfertigen, und im schlimmsten Falle lieber diese aufgäben als ihre Satzungen. Diese Satzungen selbst aber erschienen ihm als so verächtlich, daß er den 17. December 1777 an Denselben schrieb: „Was den theologischen Schwall betrifft: die hypochondrischen und fanatischen Verfasser, die ihn aufgehäuft haben, verdienen nicht, daß man seine Zeit mit dem Lesen der albernen Hirngespinnste tödtet, die ihnen durch den Kopf gegangen sind." Diese Meinung hatte sich bei ihm aber nicht aus Vorurtheil oder durch blosses Hörensagen gebildet, sondern das Studium der Kirchengeschichte und die Beobachtung seiner Zeitgenossen hatte sie ihm aufgedrungen. Er war daher auch gegen die „Pfaffen", wie er sich

gewöhnlich ausdrückte, immer mistrauisch, und bewies bei der Besetzung theologischer und geistlicher Aemter die größte Vorsicht, um ihrer Herrschsucht keinen weitern Spielraum zu öffnen. Eine sehr gewöhnliche Aeusserung, wenn ihm Bewerber zu Predigerstellen vorgeschlagen wurden, war die Randbemerkung: „gut, wenn er nur kein Mucker ist!" Als 1753 ein Consistorialrath in Königsberg ernannt werden sollte, verlangte der König ausdrücklich Bericht darüber, ob der Vorgeschlagene „ein stiller, frommer und ruhiger Theologus und nicht von der unruhigen und herrschsüchtigen Art sei." Noch schärfer drückte er sich aus, als 1733 ein theologischer Professor nach Königsberg berufen werden sollte, indem er auf die deshalb eingereichte Vorstellung schrieb: „Ein Theologus ist leicht zu finden, das ist ein Thier sonder Vernunft;" und ebenso schrieb er den 22. Juni 1781 an d'Alembert: „Die Priester schreien unaufhörlich von ihren Kanzeln: weg mit der Vernunft! weg mit der Vernunft!"

Die Herrsch- und Verdammungssucht der orthodoxen Theologen würde sein für Freiheit und Gerechtigkeit hochschlagendes Herz gehasst haben, auch wenn er die Lehrsätze, die sie vertheidigten, für wahr und christlich gehalten hätte. Sein Unwille musste aber doppelt heftig entbrennen, da er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß ihre Satzungen nur fremdartige und später eingedrungene Zusätze seien. Er ließ daher keine Gelegenheit vorübergehen, in vertraulichen Aeusserungen seinen Tadel und Spott über die kirchlichen Dogmen zu ergießen, die ihm als ebenso unvernünftig wie unchristlich erschienen. So schreibt er an Voltaire im Mai 1738: „Um mit meiner gewöhnlichen Freimüthigkeit zu reden, gestehe ich Ihnen offenherzig, daß Alles was den Gottmenschen betrifft, mir im Munde eines Philosophen nicht gefällt, da solch ein Mann über die Volksirrthümer hinaus sein muß;" und am 9. März 1776: „Weder eine alte, noch überhaupt irgend eine Nation hat jemals eine schrecklichere oder blasphemere Ungereimtheit geglaubt, als die, man esse seinen Gott. Dieses Dogma in der christlichen Religion empört am meisten, beleidigt das höchste Wesen am stärksten, und ist der höchste Grad von Unvernunft und Wahnsinn." Wenn er das hier erwähnte Dogma „der christlichen Religion" zuschreibt, so sieht man leicht, daß er mit diesem Ausdruck nur Dasjenige bezeichnet, was die orthodoxen Theologen eben für Christenthum ausgaben. Dies muß man überhaupt immer im Auge behalten, um seine öfter vorkommenden wegwerfenden Aeusserungen über das Christenthum richtig zu würdigen. Denn schneidend klingt es allerdings, wenn er den 24. August 1741 an Voltaire schreibt: „Es lässt sich so viel Gutes gegen die christliche Religion sagen, daß ich erstaune, wie es nicht Jedermann einfällt," und den 9. September 1775: „Wenn man allerchristlichst ist, dann hält es sehr schwer, zu

gleicher Zeit allervernünftigst zu sein." Diese und viele ähnliche Aeusserungen sind indessen durchaus nicht gegen das reine Christenthum selbst gerichtet, sondern immer nur gegen die kirchliche Dogmatik, von der er Dasselbe sehr wohl zu unterscheiden wusste, und gegen die orthodoxen Theologen, gegen die er es wiederholt und ernstlich in Schutz nahm. Die Gerechtigkeit erfordert, ihn auch in dieser Hinsicht gegen seine Verleumder in Schutz zu nehmen und aus seinen eigenen Worten zu zeigen, wie er über das reine, ursprüngliche Christenthum im Gegensatze gegen die spätern Entstellungen desselben dachte und urtheilte. Einige wenige Stellen werden hinreichen, dies in's Licht zu setzen.

Am 8. Januar 1770 schrieb er an d'Alembert: „Die christliche Religion war in ihrem Anfange eine Art von Theismus; bald aber nahm sie den Götzendienst des Heidenthums und dessen Gebräuche in sich auf, gab diesen das Indigenat, und so überdeckte die Menge der immer neuen Stickereien den bei ihrer Stiftung erhaltenen einfachen Stoff so sehr, daß er ganz unkenntlich ward." Noch mehr in's Einzelne geht er in dem Briefe an Denselben vom 18. October 1770, wo es heisst: „Erlauben Sie mir Ihnen zu sagen, daß unsere jetzigen Religionen (d. i. die verschiedenen herrschenden kirchlichen Lehrbegriffe) der Religion Christi so wenig gleichen, wie der irokesischen. Jesus war ein Jude, und wir verbrennen die Juden; Jesus lehrte die Geduld, und wir verfolgen; Jesus predigte eine gute Sittenlehre, und wir üben sie nicht aus; Jesus hat keine Lehrsätze festgesetzt, und die Concilien haben reichlich dafür gesorgt. Kurz, ein Christ des dritten Jahrhunderts ist einem Christen des ersten gar nicht mehr ähnlich. Jesus war eigentlich ein Essäer; er nahm die Moral der Essäer an, die wenig von Zeno's Moral verschieden ist. Seine Religion war reiner Deismus, und nun sehen Sie, wie wir sie aufgeputzt haben! Da dem so ist, so vertheidige ich, wenn ich die Sittenlehre Christi vertheidige, eigentlich die Sittenlehre aller Philosophen. Aber alle Lehrsätze die nicht von ihm herrühren, gebe ich Ihnen preis. Als die Priester merkten, wie viele Gewalt ihnen ihr idealischer Credit über die Gemüther der Völker gab, so gebrauchten sie die Religion zum Werkzeuge ihres Ehrgeizes. Hat aber ihre Politik eine Sache entstellt, die bei ihrer ersten Entstehung nichts weniger als schlecht war, so beweiset dies blos, daß die christliche Religion das Schicksal aller menschlichen Dinge gehabt hat, die durch Misbrauch verdorben wurden. Will man demnach diese Religion schmähen, so muß man angeben, von welchen Zeiten man redet, und den Misbrauch von der ursprünglichen Einrichtung unterscheiden."— In einem andern Briefe an Denselben, vom 27. Mai 1770, äussert er sich über den Verfasser des „Versuch über die Vorurtheile", der das

Christenthum frech geschmäht hatte, in dieser Weise: „Vorzüglich zeigt sich die Unvernunft des Verfassers in seinen Verleumdungen gegen die christliche Religion. Man muß wahrlich sehr Wenig wissen, wenn man ihr Verbrechen zur Last legt. Im Evangelium heißt es: Thue Andern nicht, was du nicht willst daß sie dir thun sollen! Nun enthält aber diese Lehre den Inbegriff der ganzen Moral. Es ist also lächerlich und eine unvernünftige Uebertreibung, wenn man behauptet, diese Religion erzeuge Nichts als Bösewichter. Gesetz und Misbrauch müssen nie vermengt werden; das Gesetz kann nützlich und der Misbrauch schädlich sein."

Am ausführlichsten aber sind die bisher nur gelegentlich in Briefen ausgesprochenen Gedanken dargelegt in der „kritischen Untersuchung über das System der Natur", aus der vornehmlich folgende Stellen hieher gehören: „Man kann dem Verfasser Dürftigkeit des Verstandes und hauptsächlich Ungeschicklichkeit zur Last legen, weil er die christliche Religion verleumdet und ihr Mängel aufbürdet, die sie nicht hat. Wie kann er mit Wahrheit sagen, diese Religion verursache alles Unglück des menschlichen Geschlechtes! Um sich richtig auszudrücken, hätte er blos sagen sollen: der Ehrgeiz und der Eigennutz der Menschen misbrauchen diese Religion zum Vorwande, um die Welt zu beunruhigen und Leidenschaften zu befriedigen. Was kann man, wenn man aufrichtig ist, an der in den zehn Geboten enthaltenen Sittenlehre tadeln? Stände in dem Evangelium nur der einzige Lehrsatz, „was du nicht willst daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch nicht!" so würde man zugeben müssen, daß diese wenigen Worte den Kern aller Moral enthalten. Und lehrte nicht Christus in seiner vortrefflichen Bergpredigt Verzeihung der Beleidigungen, Barmherzigkeit und Menschenliebe? Man sollte also nicht das Gesetz mit dem Misbrauch, das Geschriebene mit den Handlungen der Menschen, und die wahre christliche Moral mit der verderbten priesterlichen verwechseln. Wie kann der Verfasser also die christliche Religion beschuldigen, sie sei Schuld an der Verderbniß der Sitten! Aber den Geistlichen konnte er Vorwürfe darüber machen, daß sie den Glauben, äusserliche Gebräuche, leichte Büßungen und Ablässe, die sie verkaufen, an die Stelle der gesellschaftlichen Tugenden, guter Werke, eines unsträflichen Gewissens und einer wahren Sinnesbesserung gesetzt haben; ferner, daß sie von Eiden lossprechen und die Gewissen zwingen wollen." Weiterhin: „Ohne Zweifel gibt es nur Eine Moral, und diese enthält Das, was die Menschen einander schuldig sind; sie ist die Grundsäule der bürgerlichen Gesellschaft; unter welcher Regierung man auch leben, welche Religion man auch haben mag, sie muß immer dieselbe bleiben. Die Moral des Evangeliums in ihrer ganzen Reinigkeit würde durch ihre Ausübung nützlich sein." Endlich

noch weiter: „Unleugbar hat unser Verfasser die Absicht, die Religion (d. i. den orthodoxen Lehrbegriff) über den Haufen zu werfen. Allein, um dahin zu gelangen, hat er den schwersten und falschesten Weg genommen, (nämlich die bisher beleuchtete Verleumdung des Christenthums selbst). Der natürlichste, den er zu gehen hatte, war, wie mich dünkt, folgender: er musste den historischen Theil der Religion, die abgeschmackten Fabeln, worauf man sie erbauet hat, und die Traditionen angreifen, die ungereimter, thörichter und lächerlicher sind, als die unsinnigsten Mährchen des Heidenthums."

Wie er die Entstellung des ursprünglichen reinen Christenthums durch die im Laufe der Jahrhunderte immer mehr angehäuften fremdartigen dogmatischen Zuthaten klar durchschaute, so erkannte er auch völlig den Werth und die Wichtigkeit der Reformation, als des Bestrebens, das reine Christenthum möglichst wiederherzustellen. Denn er war weit entfernt, sie als eine abgeschlossene zu betrachten, mit seinen orthodoxen Zeitgenossen die Dogmatik der Reformatoren als den bleibenden Segen ihres Werkes anzusehen, dieselbe für unverbesserlich und stationär zu halten, und die Lehrformeln des 16. Jahrhunderts als einen papiernen Papst an die Stelle des lebendigen, von dem man sich losgesagt hatte, zu setzen. Wir haben schon früher Aeusserungen darüber vernommen, daß ihm weder Luther noch Calvin als Autorität galt. Und wie entschieden es ihm war, daß die Reformatoren noch viel zu thun übrig gelassen haben, daß ihr Werk unabläßig fortgesetzt werden müsse, und daß noch viel mehr abergläubische Satzungen aus dem kirchlichen Lehrbegriffe entfernt werden müssen, als sie damals bekämpften, ersieht man aus einer Aeusserung an d'Alembert vom 3. April 1770. Nachdem er im Allgemeinen sich über die Bekämpfung des Aberglaubens ausgesprochen, fährt er fort: „Die Reformation machte, wie Sie wissen, eine große Veränderung; allein welch' ein Blutvergießen, welches Menschenwürgen, um nur einiger Glaubensartikel entbehren zu dürfen! und welche Wuth würde die Menschheit ergreifen, wenn man sie alle abschaffen wollte!" Nicht in dem Materiellen, sondern in dem Intellectuellen, nicht in dem nur zu bald wieder fixirten Buchstaben, sondern in dem frei gewordenen Geiste fand er die rechte Bedeutung und den wahren Segen der Reformation. Dies wird besonders aus folgender Stelle der Vorerinnerung zu dem Auszuge aus Fleury's Kirchengeschichte einleuchtend: „Betrachten wir überhaupt das Werk der Reformatoren, so müssen wir gestehen, daß der menschliche Geist ihren Bemühungen einen Theil seiner Fortschritte zu verdanken hat. Sie haben uns von einer Menge Irrthümer befreit, welche den Verstand unserer Väter umnebelten. Sie zwangen ihre Gegner zu mehrer Vorsicht, und hinderten dadurch neue

Arten von Aberglauben aufzukeimen; sie waren verfolgt, und wurden dadurch tolerant. Nur unter der geheiligten Freistatt dieser in den protestantischen Staaten eingeführten Duldung konnte sich die menschliche Vernunft entwickeln; hier bearbeiteten die Weisen der Nation die Philosophie; hier erweiterten sich die Grenzen unserer Kenntnisse. Hätte Luther auch weiter Nichts gethan, als die Fürsten und die Völker von der knechtischen Sklaverei, worin sie der römische Hof fesselte, zu befreien, so verdiente er schon, daß man ihm als dem Befreier des Vaterlandes Altäre errichtete. Hätte er auch nur die Hälfte des Vorhanges des Aberglaubens zerrissen, wie vielen Dank wäre ihm nicht die Wahrheit dafür schuldig! Das strenge, richtende Auge der Reformatoren hielt die Väter auf der Kirchenversammlung zu Trient zurück, als sie schon die heilige Jungfrau zur vierten Person der Dreieinigkeit machen wollten; zur Entschädigung geben sie ihr indeß den Titel „Mutter Gottes und Königin des Himmels". Die Protestanten zeichneten sich durch strenge Tugend aus, und zwangen dadurch die katholische Geistlichkeit auch zu mehr Sittsamkeit und Anstand. Die Wunderwerke hörten auf; es wurden weniger Heilige kanonisirt; der heilige Stuhl ward nicht mehr durch den ärgerlichen Lebenswandel der Oberpriester geschändet. Die Fürsten waren vor den Bannstrahlen sicherer, die Kirchen den Interdicten seltener ausgesetzt; die Unterthanen wurden nicht mehr ihrer Eide entbunden, und die Ablaßbriefe kamen aus der Mode. Noch ein anderer Vortheil entstand aus der Reformation: die Theologen so vieler Secten waren nun gezwungen mit der Feder zu fechten, und daher genöthigt Wissenschaften zu treiben; das Bedürfniß des Lernens machte sie gelehrt. So blühte die Beredtsamkeit Griechenlands und des alten Rom wieder auf. Zwar bediente man sich ihrer blos zu abgeschmackten theologischen Streitschriften, die kein Mensch lesen kann; indeß erschienen doch unter allen Parteien große Männer; und die Katheder, bisher die Sitze der Trägheit und der Unwissenheit, wurden nun von Lehrern von entschiedenen Verdiensten betreten. Dies war das Gute, welches die Reformation bewirkte. — Vergleicht man es mit dem Bösen, das sie hervorbrachte, so muß man gestehen, daß der daraus erwachsene Vortheil theuer genug erkauft worden ist. Ueberall in Europa kamen die Gemüther in Gährung; die Laien prüften, was sie bis jetzt blindlings angebetet hatten; die Bischöfe und Aebte besorgten den Verlust ihrer Einkünfte; die Päpste fürchteten für ihr Ansehen; kurz, Alles fasste Feuer. Nichts gleicht an Erbitterung und an unmenschlicher Wuth dem Hasse der Theologen. Dieser Haß verband sich mit den Staatsabsichten der Fürsten, und erzeugte jene Kriege, die so viele Reiche verheerten. Ströme Bluts überschwemmten Deutschland, Frankreich und die Niederlande. Nur erst nach lange zweifelhaftem

glücklichen Ausgange, erſt nachdem alle Abſcheulichkeiten verübt waren, welche die Bosheit der Menſchen verüben kann, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen wird und ſich zur Schwärmerei geſellt, erſt da, mitten unter den rauchenden Trümmern ihres Vaterlandes, erlangten Deutſchland und Holland das unſchätzbare Gut der Denkfreiheit. Späterhin folgte der ganze Norden ihrem Beiſpiele." — „Der eigenthümliche Charakter der Werke Gottes iſt Beſtändigkeit, der Charakter menſchlicher Werke iſt, Veränderungen unterworfen zu ſein. Wie bleibt es denn möglich, Meinungen für göttlich zu halten, die erſt nach und nach aufkommen, Zuſätze, Abnahme, Veränderung erleiden, ſo wie Prieſter es gut oder vortheilhaft finden?" — Hieher gehört auch, was er in der „Geſchichte des Hauſes Brandenburg" ſagt: „Die chriſtliche Religion war ſo entartet, daß man ihren urſprünglichen Charakter nicht mehr erkennen konnte. Nichts übertraf bei ihrer Entſtehung die Heiligkeit ihrer Moral; aber der Hang des menſchlichen Herzens zur Verderbniß verkehrte dieſelbe bald. So wurde der reinſte Quell des Guten der Grund zu einer Menge von Uebeln für die Menſchen. Dieſe Religion, welche die Demuth, Liebe und Geduld lehrte, wurde mit Feuer und Schwert verbreitet. —— In dieſen Zeiten, in welchen die Prieſter die Leichtgläubigkeit der Menge ſo gröblich misbrauchten, in welchen die Geiſtlichen einen ſo empörenden Wandel führten, unternahm es ein bloſer Mönch, ſo viele Ungebührlichkeiten zu reformiren. Er gab den Menſchen durch ſein Beiſpiel den Gebrauch der Vernunft zurück, der ihnen während einer Reihe von Jahrhunderten unterſagt worden war; und der menſchliche Geiſt, kühn gemacht durch die Wiedererlangung ſeiner Freiheit, erweiterte nun nach allen Seiten den Kreis ſeiner Kenntniſſe."

Die hier zuſammengeſtellten Aeuſſerungen ſind mehr als genügend, um es auſſer Zweifel zu ſetzen, daß Friedrich, als ächter Proteſtant, den wahren Geiſt der Reformation völlig begriffen und in ſich aufgenommen hatte, daß er in ihr den Anfang einer Wiedergeburt des reinen Chriſtenthums ſah, die erſt nach und nach vollendet werden könne, die nicht in einer unbedingten Rückkehr zu den Formen, in denen es urſprünglich aufgetreten war, ſondern in der nur durch Abſtreifung aller hiſtoriſchen und dogmatiſchen Hüllen oder, mit andern Worten, durch Erhebung über alles Poſitive zu ermöglichenden Anerkennung ſeines rein geiſtigen und ſittlichen Inhalts beſtehe. Dieſen allgemein gültigen und ewigen Inhalt fand er theils in der reinen Gotteslehre (er gebraucht hier, wie wir geſehen haben, die Namen Theismus und Deismus als gleichbedeutend, nimmt ſie alſo nicht in ihrer dogmatiſchen Verſchiedenheit, ſondern in ihrer etymologiſchen Verwandtſchaft), theils in der vortrefflichen Moral Jeſu; und Niemand wird in Abrede ſtellen können, daß

dieſe beiden Elemente wirklich den innerſten Kern des Chriſtenthums ausmachen, der auch dann noch unvergänglich fortdauern und mit ſeiner unerſchöpflichen Kraft immer neue Lebenskeime aus ſich hervortreiben wird, wenn die hiſtoriſchen und poſitiven Hüllen einmal fallen, die von Manchen noch jetzt zu dem Weſentlichen gerechnet werden, und die Friedrich ſchon damals entweder aufgab oder als irrelevant auf ſich beruhen ließ. Und wenn wir nun den Glauben an Unſterblichkeit in Abzug bringen, — zu dem vielleicht auch er gelangt wäre, wenn er die rechte Anleitung zu einem tiefern Studium der eigenen Lehre Jeſu, und in ihr den Impuls zu einer ſchärfern Analyſe der beiden großen chriſtlichen Grund-Ideen, Gott und Sittlichkeit, gefunden hätte, — finden wir dann bei ihm nicht übrigens Alles wieder, was unzweifelhaft zum weſentlichen Inhalte des reinen Chriſtenthums gehört? — Freilich keine athanaſianiſche Dreieinigkeit, ohne die das Chriſtenthum Jahrhunderte beſtand; wol aber den, nach Jeſu eigener und der Apoſtel Anweiſung auf vernünftige Naturbetrachtung gebauten, Glauben an das Daſein und die höchſte Vollkommenheit des einzig wahren Gottes, der die Liebe ſelbſt iſt. Man wird nicht einwenden wollen, daß Friedrich ſich ſpäter der pantheiſtiſchen Anſicht zuneigte; denn Anklänge derſelben finden ſich ſchon in dem bekannten pauliniſchen Worte, „in ihm leben, weben und ſind wir"; und welche Legion der neueren, ſpeculativen Theologen würde auf den Chriſtennamen verzichten müſſen, wenn dieſe Richtung ſchlechthin als unchriſtlich gelten ſollte! Er glaubte an die Immanenz und fortwährende Wirkſamkeit des ewigen Schöpfers, an eine weiſe, heilige und gütige, ſelbſt bis auf das Kleinſte ſich erſtreckende Vorſehung, und war darin völlig einverſtanden mit Jeſu ſelbſt, nach deſſen Erklärung kein Sperling zur Erde und kein Haar vom Haupte fällt ohne den Willen Gottes. Ward er durch die Schwierigkeit, den Conflict dieſer Vorſehung mit der menſchlichen Freiheit zu löſen, eine Zeit lang zu interimiſtiſchen, faſt fataliſtiſchen Anſichten verleitet: ſo haben wir theils geſehen, daß er dieſelben ſpäterhin überwand, theils wird man doch auch Calvin und ſeine Anhänger mit ihrer ſtrengen Prädeſtinationslehre für Chriſten gelten laſſen müſſen; und wer hat denn überhaupt ſchon das Räthſel der menſchlichen Freiheit genügend gelöſet?

Ferner finden wir bei Friedrich zwar nicht den Gottmenſchen der Kirchenlehrer, und ebenſowenig den jüdiſchen Meſſias. Der Letztere gehörte ihm zu den vorübergehenden Zeitvorſtellungen, die dem reinen Evangelium Jeſu den Eingang bahnen mußten; und den Urſprung des Erſtern hatte ihm das Studium der Kirchengeſchichte aufgedeckt, wie er ſelbſt, in der Vorrede zu Fleury, mit den Worten bezeugt: „In der früheſten Kirche hatte man Jeſus Chriſtus für eine Creatur gehalten,

an welcher das höchste Wesen Wohlgefallen habe. Er heisst in keiner einzigen Stelle der Evangelien Gott; wenn man nicht etwa die Ausdrücke „Sohn Gottes, Sohn Belial's" misversteht, welche blos sprüchwörtliche Redensarten der Juden waren, um die Güte oder die Bosheit eines Menschen auszudrücken." Dagegen aber ehrte er in Jesu reiner Menschheit das wahrhaft Göttliche, das in jedem Menschen liegt; seine Wahrheitsliebe, seine Ueberzeugungstreue und seine sittliche Reinheit waren die Gegenstände seiner Bewunderung; und seiner reinen Gotteslehre und Moral huldigte er, nicht um der Autorität Jesu, sondern um ihrer innern Wahrheit und Vortrefflichkeit willen. Hat er denn darin nicht den von Jesu selbst bezeichneten Weg betreten, der so fern von allem Autoritätsglauben war, daß er vielmehr sagte: „So Jemand will den Willen Gottes thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede," und: „So ich euch die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?"

Weiter suchen wir allerdings die augustinische Erbsünde bei Friedrich vergebens. Aber, welche erhebende Aeusserungen haben wir vernommen, in denen er die menschliche Schwachheit, Irrthumsfähigkeit und Fehlerhaftigkeit, sowol im Allgemeinen als in Beziehung auf sich selbst, und zwar als eine im Gebiete der Sittlichkeit liegende, selbst-verschuldete, durch das Bewusstsein der Möglichkeit und Pflicht zu überwindende anerkennt! auch darin völlig einverstanden mit Jesu und den Aposteln, deren Forderungen und Ermahnungen durch jene Ohnmachtslehre zur baaren Illusion werden würden. — Auch die anselmische Theorie der stellvertretenden Genugthuung war ihm ein Gräuel. Aber, er war dadurch nur um so christlicher, je unbefangener er sich der von Jesu verkündigten väterlichen Gnade Gottes überließ. Von allen jenen Dogmen, welche die Pietisten für Grundlehren des Christenthums ausgaben, hatte sein freier Geist sich emancipirt; und mit Recht hörten wir ihn oben sagen, er gebe ihnen alle Lehren preis, die nicht von Jesu selbst herrühren.

Wie hoch er endlich, bei seinem Festhalten an der rein christlichen Gotteslehre, die Moral Jesu stellte, wie er diese für die vortrefflichste erklärte und sie als das unschätzbare Gemeingut der ganzen Menschheit bezeichnete, das ist uns aus den früher angeführten Stellen noch in frischer Erinnerung. Und dieses Lob war bei ihm kein leeres, müssiges Wort; es war seine innerste Ueberzeugung, die in kräftige That überging. Daß er sein Leben lang einen ächt christlichen Sinn bewies, und sich dabei immer seiner Unvollkommenheiten bewusst blieb, haben wir schon erwähnt; und so gehörte er freilich nicht zu Denen, die nur „Herr! Herr!" sagen, wol aber zu Denen, die „den Willen thun des Vaters

im Himmel"; sind es aber nicht eben Diese, denen Jesus das Himmelreich verheißt? — Ist nun Derjenige allerdings ein Christ zu nennen, der zu dem wesentlichen Inhalt der reinen Lehre Jesu sich bekennt und seinem Geiste in That und Leben huldigt, so hat auch Friedrich Anspruch auf diesen Ehrennamen. Fehlte ihm dabei das Eine, daß er sich nicht zu dem christlichen Glauben an Unsterblichkeit zu erheben vermochte: so kann man nur sagen, daß er noch nicht ganz „durchschaute in das vollkommene Gesetz der Freiheit", wie der Apostel sagt. Und wer darf sich dessen rühmen? Wer weiß sich nicht in der einen oder andern Beziehung noch weit vom Ziele entfernt? und wer möchte deshalb den Christennamen aufgeben oder sich nehmen lassen? Hier darf man den Verketzerern des großen Königs wol das eigene Wort Jesu entgegenhalten: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf ihn!" Könnte er selbst aber noch einmal wieder das Haupt erheben und den Mund öffnen, so würde er vermuthlich die Worte, die er 1759 in Beziehung auf die politischen Friedensunterhandlungen an Voltaire schrieb (Brief vom 19. November), auch jetzt als Friedens-Präliminarien auf dem Gebiete des Glaubens, nicht blos als Zeugniß von sich, sondern auch als Forderung an seine Gegner wiederholen: „Ich für meinen Theil richte mich nach dem Beispiele des sanftmüthigen Erlösers, der sich, als er das erste Mal in den Tempel ging, damit begnügte, daß er die Pharisäer und Schriftgelehrten hörte." Könnte er aber seine Gegner zu dieser Unbefangenheit nicht erheben, und müsste gleichwol noch ferner ihre Verläumdungen über sich übergehen lassen, so würde er auch darin eine Schickung Gottes erblicken und gewiß auch sich selber das Trostwort zueignen, das er am 10. November 1749 an Darget schrieb: „Man wird strafbar, wenn man als Philosoph gegen die Gesetze der Natur, oder als Christ gegen den Willen der Vorsehung murrt."

Wenden wir uns jetzt zur Darlegung der Regentengrundsätze Friedrich's in Beziehung auf die Religion und ihrer Anwendung in der That; fragen wir, wie und wie weit der Philosoph seine Ueberzeugungen auch auf dem Throne geltend machte! Hier vor Allem erhebt sich der Tadel seiner Gegner am lautesten, und seine großartige Toleranz gilt ihnen als sein unverzeihlichstes Verbrechen. Ja, wir müssen darauf gefasst sein, daß sie uns gleich anfangs die Ausstellung entgegenhalten werden, daß in allen bisher vernommenen freien Aeußerungen über die kirchlichen Lehren und Theologen, auch wenn der Beweis ihrer Unchristlichkeit sich nicht evident führen ließe, doch wenigstens eine ungeheure Unvorsichtigkeit und ein strafwürdiger Leichtsinn liege, der sich

nicht gescheut habe die große Menge in ihrem Glauben irre zu machen. Gegen diesen Tadel aber müssen wir ihn sofort und vollständig in Schutz nehmen; und dazu bedarf es nur der Hinweisung auf den Ort wo, und die Art wie er sich in der erwähnten Weise äusserte. Hätte er es nämlich öffentlich vor dem ganzen Publicum und in einer auch den ungebildeten Laien verständlichen Sprache und Ausdrucksweise gethan, dann allerdings, aber auch nur dann, dürfte man ihm mit Recht einen Mangel an pflichtmäßiger Respectirung der Ueberzeugungen Anderer vorwerfen, indem er wenigstens die paulinische Ermahnung, die Schwachen im Glauben nicht zu ärgern und die Gewissen nicht zu verwirren, sorglos oder unbedachtsam übertreten hätte. So aber verhält sich die Sache durchaus nicht; denn alle jene Aeusserungen sind theils entweder in philosophischen Abhandlungen oder in vertraulichen Briefen, theils in der französischen, der großen Menge nicht zugänglichen Sprache gemacht. Wenn sie daher dennoch auch bei solchen Lesern, auf die sie nicht berechnet und für die sie nicht bestimmt waren, wirklich Anstoß erregt haben, so ist die Schuld davon nur den ersten Herausgebern und Uebersetzern beizumessen, die auch das vertrauteste Wort veröffentlichten und in die Landessprache übertrugen. Diese, die von der orthodoxen Voraussetzung ausgingen, daß in den hinterlassenen Papieren des Königs Nichts als gottlose Ketzerei enthalten sei, hätten aus wahrhaft christlicher Sorge für das Seelenheil des Volkes dieselbe eher unterdrücken als verbreiten sollen; und wenn sie das Letztere dennoch vorzogen, weil sie darin das sicherste Mittel zu finden glaubten, den Todten in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, so waren gerade sie es, die den Schwachen Aergerniß gaben und die Gewissen verwirrten, und dieses Vergehen durch das Verdienst, einen Ketzer entlarvt zu haben, reichlich wieder gut zu machen meinten. Den König selbst aber, der seine Briefe nicht für Jedermann geschrieben hatte, trifft jener Vorwurf so wenig, daß er vielmehr mit der größten Behutsamkeit die Menge bei ihrem Glauben ließ, und dies aus wohlgeprüfter Ueberzeugung für Pflicht hielt.

Er hatte sich darüber die bestimmtesten Grundsätze gebildet, die er bei mehr als Einer Gelegenheit unverholen aussprach; und hätten die Herausgeber seiner Schriften diese Aeusserungen, die sie doch auch abdrucken liessen, recht beherzigt, sie würden dadurch allein schon abgehalten worden sein Alles ohne Unterschied dem gemischten Haufen, der eben keinen Unterschied zu machen weiß, preis zu geben. Es ist der Mühe werth, einige dieser Aeusserungen zusammenzustellen, weil sie die Principien enthalten, denen er als Mensch und Philosoph huldigte und die er als König zur Anwendung brachte. An Voltaire schrieb er den 16. September 1770: „Die Kleinigkeiten, die ich schreibe, dienen mir

zum Zeitvertreib, und ich unterrichte mich selbst, wenn ich über philosophische Materien nachdenke und zuweilen meine Gedanken darüber allzu dreist hinwerfe. Die Schrift über das „System der Natur" ist zu kühn für die Leser, denen sie gegenwärtig in die Hände fallen könnte. Ich will Niemanden ärgern, und habe, als ich sie schrieb, nur mit mir selbst gesprochen. Denn wenn es darauf ankommt dem Publicum Etwas vorzutragen, so habe ich den Grundsatz, man müsse zarter abergläubischer Ohren schonen, Niemand beleidigen, und abwarten, bis das Jahrhundert aufgeklärt genug sei, daß man ungestraft ganz laut denken könne." An Denselben den 18. August 1770: „Ich begnüge mich damit, daß ich meine Ueberzeugungen in Frieden für mich behalte, ohne sie zu verbreiten und auf einen Boden fallen zu lassen, der ihnen nicht günstig ist. — — Wir lieben Beide die Ignoranten und Barbaren nicht; aber das ist noch kein Grund, sie auszurotten. Wir wollen leben und leben lassen!" Daß er namentlich die Religionsform, der ein Volk anhange, für ein unantastbares Heiligthum halte, sprach er schon als Kronprinz aus, indem er am 20. Mai 1737 an Voltaire schrieb: „Wenn man die angenommene Religion eines Landes verletzt, greift man die Eigenliebe der Menschen an dem empfindlichsten Orte an; denn dieser zufolge ziehen sie Das, was sie glauben, — wenn sie gleich nicht wissen, warum sie es thun, — jedem fremden Glauben und allen den Einwürfen vor, die man ihnen entgegensetzen könnte." Nicht anders als der Kronprinz schrieb der König den 7. August 1766 an Denselben: „Muß man Vorurtheile vor den Kopf stoßen, welche die Zeit dem Volke heilig gemacht hat? und wenn man Denkfreiheit genießen will, muß man deshalb dem eingeführten Glauben Hohn sprechen?" Auf diesem Gebiete hielt er um so mehr ein weises Gehenlassen für Pflicht, je mehr er sich überzeugte, daß die große Menge die Wahrheit nie ohne sinnliche Hüllen und Autoritäten werde schauen können. „Es ist die Frage," schrieb er den 15. November 1769 an Voltaire, „ob in einem Religionssysteme das Volk der Fabeln entbehren könne? Ich glaube es nicht, und das darum, weil die Thiere, welchen die Schule die Ehre erweiset sie vernünftig zu nennen, eigentlich wenig Vernunft besitzen. Was wollen denn ein paar aufgeklärte Professoren, einige weise Akademisten sagen, in Vergleich mit der unabsehbaren Menge, welche einen großen Staat bildet? Die Stimme dieser Lehrer des Menschengeschlechts wird wenig gehört, und verbreitet sich nicht über die Schranken einer engen Sphäre. Wie soll man so viele Vorurtheile besiegen, die schon mit der Ammenmilch eingesogen sind? Wie gegen das Herkommen kämpfen, welches bei Dummköpfen für Vernunft gilt? Wie aus dem Herzen der Menschen einen Keim des Aberglaubens mit der Wurzel ausreissen, den die Natur

selbst hineingepflanzt hat, und den das Gefühl der den Menschen eigenthümlichen Schwachheit darin ernährt? Das Alles bestärkt mich in der Meinung, daß nicht viel mit dieser saubern Gattung von zweifüßigen, ungefiederten Thieren anzufangen ist, und daß sie wahrscheinlich immer der Ball von Betrügern sein werden, welche Lust haben sie zu berücken."

Ungeachtet dieser geringen Meinung von der Bildungsfähigkeit der großen Menge, verzichtete er aber dennoch nicht auf ihre allmälige Aufklärung, und hielt es für seine Pflicht, das Möglichste dafür zu thun. Sein Leben hat das Wort bewährt, das er hierüber als ein Selbstzeugniß aussprach, (Brief an Voltaire vom 16. September 1770): „Meine Hauptbeschäftigung besteht darin, daß ich in den Provinzen, zu deren Beherrscher mich der Geburtszufall gemacht hat, die Unwissenheit und die Vorurtheile bekämpfe, die Köpfe aufkläre, die Sitten anbaue, und die Leute so glücklich zu machen suche, als es sich mit der menschlichen Natur verträgt, und als es die Mittel erlauben, die ich darauf verwenden kann." Am wenigsten aber theilte er den Wahn, den sich so oft kurzsichtige Fürsten von herrschsüchtigen Priestern haben einflüstern lassen, daß man die Völker in Unwissenheit erhalten müsse, um ihrer blinden Unterwürfigkeit am gewissesten zu sein. Als er diese Ansicht in dem „System der Natur" fand, sagte er in seiner „kritischen Untersuchung" über dasselbe: „Der Verfasser meint, es sei ein politischer Grundsatz, daß Unwissende der Obrigkeit gehorsamer sein werden, als eine erleuchtete Nation. Dies schmeckt ein wenig nach den Begriffen eines Schulrectors, der, in einen kleinen Kreis von Speculationen eingeschränkt, weder die Welt, noch die Regierungsgrundsätze, noch die Anfangsgründe der Politik kennt." Er wusste, daß nicht Verdummung, sondern gerade wahre Aufklärung die besten Bürger macht. Darum sorgte er durch Verbesserung des Unterrichts dafür, seine Unterthanen allmälig derjenigen Bildung entgegenzuführen, deren sie fähig wären. Dabei schmeichelte er sich jedoch nicht mit chimärischen Hoffnungen, sondern setzte seinen Bemühungen ein sehr bescheidenes Ziel. An d'Alembert schrieb er den 10. November 1781: „Zu glauben, daß alle Menschen ohne Irrthümer sein, daß alle werden Philosophen werden, das ist unmöglich; kann man sie aber, durch Vernichtung der Schwärmerei, duldsam machen, so hat man Alles erreicht, was möglich war. Wir wollen also die Welt gehen lassen, wie sie geht, und uns damit begnügen, daß wir frei denken können."

So wenig er es aber für möglich hielt, die Irrthümer und Vorurtheile gänzlich auszurotten, so deutlich erkannte er auch, daß die Verschiedenheit der Meinungen überhaupt etwas an sich ganz Unschäd-

liches sei, und daß das wahre Uebel eigentlich nur in der schlechten Gesinnung und Handlungsweise liege; daß man daher gegen Irrthümer des Verstandes nie nachsichtig genug, gegen Verderbtheit des Herzens aber nie strenge genug sein könne. Hören wir darüber eine schöne Stelle aus dem Aufsatze „über die Schuldlosigkeit der Verstandesirrthümer", den Friedrich als einen Dialog zwischen sich und einem Freunde Philant eingekleidet hat. „Glauben Sie mir, Philant, wir müssen den Irrthum ertragen; er ist ein feines Gift, das sich in unsere Herzen schleicht, ohne daß wir es gewahr werden. Ich, der ich mit Ihnen rede, ich bin nicht sicher, frei davon zu sein. Wir wollen nicht in den lächerlichen Stolz jener unerträglichen Gelehrten verfallen, deren Worte als eben so viele Orakelsprüche gelten sollen, sondern voll Nachsicht gegen die handgreiflichsten Irrthümer sein, und uns zu den Meinungen Derer herablassen, mit denen wir in Gesellschaft leben. Warum sollten wir die süßen Bande, die uns vereinigen, einer Meinung wegen zerreissen, von der wir selbst keine hinlängliche Ueberzeugung haben? — — Bemerken Sie, daß man, um die Irrthümer in der Welt auszurotten, das ganze Menschengeschlecht vertilgen müsste. Nicht unsere Art über speculative Materien zu denken, kann auf das Glück der Gesellschaft Einfluß haben, sondern unsere Art zu handeln. — — Wäre auch Jemand unter allen Doctoren der größte Orthodox und hätte dabei einen grausamen, harten und barbarischen Charakter, so würde ich ihn beständig verabscheuen." Als er diese von Philant gebilligten Worte gesprochen, erzählt er weiter, sei der Hauscaplan, der sie belauscht, auf die Redenden eingedrungen mit dem Anathema: „Sie Unheilige, die Sie die Menschlichkeit, ein liebreiches Betragen und die Demuth, der Macht des Glaubens und der Heiligkeit unseres Bekenntnisses vorziehen!" Ueber diesen Vorwurf äussert Friedrich zuletzt: „Mich deuchte, daß ich Nichts gesagt hatte, was irgend Jemanden hätte beleidigen sollen, und daß Das, was ich zu Gunsten des Irrthums behauptet hatte, der gesunden Vernunft und folglich den Grundsätzen unserer allerheiligsten Religion gemäß wäre, indem diese uns selbst befiehlt, unsere Fehler unter einander zu tragen, und die Schwachen nicht zu ärgern, oder ihnen anstößig zu sein. Ich fühlte mich rein in Rücksicht auf meine Gesinnungen; das Einzige was mir Furcht machte, war die Denkungsart der Andächtler. Man weiß es nur zu gut, wie weit ihre Hitze geht, und wie sehr sie fähig sind Andere gegen die Unschuld einzunehmen, wenn sie Diejenigen, gegen welche sie Abscheu gefasst haben, zu verschreien bemüht sind." —

Eben deshalb, weil er den Irrthum als ein unvermeidliches Loos des menschlichen Geschlechts betrachtete, das in der Schwäche des Ver-

ſtandes ſeinen Grund habe, aber nicht der Bosheit des Herzens zuzuſchreiben ſei, war er auch vollkommen überzeugt, daß alle Gewaltmaaßregeln dagegen ebenſo vergeblich und thöricht als ungerecht und grauſam ſeien. Ueber das Erſtere ſchreibt er an Voltaire den 24. März 1767: „Waffen werden den Aberglauben nicht zerſtören; durch den Arm der Wahrheit und durch den Reiz des Eigennutzes muß er ſterben.“ Und im December 1766: „Man muß es dahin bringen, daß die Menſchen ſich des Fanatismus und der Intoleranz ſchämen; und man erzeigt der Menſchheit einen Dienſt, wenn man die grauſamen und ſchrecklichen Thorheiten bekämpft, die unſere Vorfahren in Raubthiere verwandelten. Wer den Fanatismus zerſtört, trocknet die höchſt unglückliche Quelle von Spaltungen und Feindſchaften aus, die dem Andenken Europens noch gegenwärtig ſind, und von denen man bei allen Nationen noch blutige Spuren antrifft.“ — Was aber das Andere betrifft, ſo kannte und verabſcheute er den blinden Eifer, mit dem man freiſinnige Denker verfolgte, und nahm ſie dagegen in Schutz, wo er konnte. Seine Erfahrung hatte ihm ein warnendes Beiſpiel an Wolf's Widerſachern gezeigt. „Weil Wolf“ — ſchrieb er den 8. Auguſt 1736 an Voltaire — „die dunkelſten Capitel der Metaphyſik aufgeklärt, und dieſe ſchwierigen Gegenſtände auf eine ebenſo erhabene als beſtimmte und deutliche Art behandelt hat, iſt er grauſamer Weiſe der Irreligion und des Atheismus beſchuldigt worden. So geht es den großen Männern; ihr überlegenes Genie ſetzt ſie immer den vergifteten Pfeilen der Verleumdung und des Neides aus.“ Er aber ſtellte dieſen Unbilden das Princip und Verfahren entgegen, das er Demſelben in einem Briefe vom 13. Auguſt 1766 mit dieſen Worten ſchildert: „Ich biete den Philoſophen Freiſtätten an, wenn ſie anders weiſe und ſo friedfertig ſind, als es der ſchöne Titel, den ſie führen, erfordert. Denn alle die Wahrheiten, die ſie lehren, zuſammen genommen, ſind nicht ſo Viel werth, als Ruhe der Seele, das einzige Gut, deſſen die Menſchen auf dem Atom, den ſie bewohnen, genieſſen können. Ich brauche meine Vernunft ohne Enthuſiasmus, und wünſchte, daß alle Menſchen vernünftig, beſonders aber, daß ſie ruhig wären. Wir wiſſen ja, welche Verbrechen der Fanatismus in der Religion bewirkt hat, und wollen uns alſo hüten, ihn nicht auch in die Philoſophie einzuführen.“ In dieſem Geiſte ſchrieb er auch an d'Alembert den 18. October 1770: „Man kann verſchiedener Meinung ſein, ohne ſich zu haſſen, und hauptſächlich ohne ſich zu verfolgen.“ Und dieſen Grundſatz ſogleich auf einen vorliegenden Fall anwendend, fährt er fort: „Ich habe den Verfaſſer des „Syſtem der Natur“ widerlegt, weil mich ſeine Gründe nicht überzeugten; wollte man ihn aber verbrennen, ſo würde ich Waſſer zutragen, um ſeinen Scheiterhaufen zu löſchen. So

muß man denken, wenn man sich mit Philosophie abgeben will, oder man muß auf den Titel eines Philosophen Verzicht thun."

Einerseits also die Anerkennung, daß alle Menschen dem Irrthume unterworfen sind, andererseits die Respectirung der geistigen Freiheit, die jedem Menschen als ein unveräusserliches Recht zusteht, dies waren die Grundlagen, auf denen die so oft verlästerte Toleranz Friedrich's ruhte. Und wer mag leugnen, daß sie ebenso vernünftig als sittlich, und darum ihrem Geiste nach ächt christlich waren, wenn er auch nicht diesen Namen für sie in Anspruch nahm? Doch, hören wir ihn jetzt über seine Stellung als Regent sich aussprechen, und wir werden ihm noch höhere Achtung zollen müssen, wenn wir wahrnehmen, daß er, die bisher ausgesprochenen Grundsätze auf dem Throne zu befolgen, eine doppelt heilige Verpflichtung anerkannte, und daß er die Vorurtheile und Blendwerke, die sich bei so manchen Fürsten einnisten und von feilen und kriechenden Umgebungen groß gezogen werden, nicht blos klar durchschaute, sondern auch mit der wachsamsten Behutsamkeit fern von sich zu halten wusste.

Um mit dem Allgemeinsten anzuheben, blicken wir zuerst auf die „Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand des europäischen Staatensystems", die er schon als Kronprinz 1736 schrieb. Der größte Theil dieses Aufsatzes beschäftigt sich mit der politischen Stellung der Staaten und der persönlichen Haltung ihrer Regenten, und entwickelt eine bewunderungswürdige Kenntniß, Einsicht und Schärfe des Urtheils. An diesen politischen Ueberblick knüpft er sodann folgende principielle Betrachtungen, voll inhaltschwerer Gedanken und goldener Worte: „Nachdem ich das Verhalten der Staatsmänner in Europa geprüft, das System der Höfe, so weit meine Einsichten reichen, entwickelt, und die gefährlichen Folgen von der Ehrsucht einiger Fürsten aufgedeckt habe: so wage ich es die Sonde noch tiefer in die Wunde des Staatskörpers zu führen; ich werde das Uebel bis auf die Wurzel verfolgen und mich bemühen die versteckteſten Ursachen desselben zu entdecken. Wenn meine Reflexionen so glücklich sind das Ohr einiger Fürsten zu erreichen, so werden sie Wahrheiten darin finden, welche sie aus dem Munde ihrer Höflinge und ihrer Schmeichler nie gehört haben würden; vielleicht erstaunen sie sogar, daß diese Wahrheiten ihren Platz neben ihnen auf dem Throne einnehmen. Mögen sie also lernen, daß ihre falschen Grundsätze die höchst vergiftete Quelle von dem Unglück Europa's sind. Sehet hier den Irrthum der meisten Fürsten: ihrer Meinung nach hat Gott, blos aus ganz besonderer Sorgfalt für ihre Größe, für ihr Glück und für ihren Stolz, diese Menge von Menschen geschaffen, deren Wohlfahrt ihnen anvertraut ist, und ihre Unterthanen sind blos zu Werkzeugen und Dienern ihrer zügellosen Lei-

denschaften bestimmt. Sobald der Grundsatz, von welchem man ausgeht, falsch ist, so können die Folgen nicht anders als bis in's Unendliche fehlerhaft sein; und daher entspringt dann dieser unmäßige Hang nach falschem Ruhm, daher diese brennende Begierde Alles an sich zu reissen, daher die Härte der Auflagen, womit das Volk belastet ist, daher die Trägheit der Fürsten, daher ihr Stolz, ihre Ungerechtigkeit, ihre Unmenschlichkeit, ihre Tyrannei und alle jene Laster, welche die menschliche Natur herabwürdigen. Wenn die Fürsten sich von diesen irrigen Ideen losmachten und bis zu dem Zwecke ihrer Einsetzung hinaufsteigen wollten, so würden sie sehen, daß ihr Rang, auf den sie so eifersüchtig sind, und ihre Erhebung das Werk der Völker sei, daß diese Tausende von Menschen, die ihnen unterworfen sind, sich keineswegs zu Sklaven eines Einzelnen hingegeben haben, um ihn furchtbarer und mächtiger zu machen, daß sie sich keineswegs einem Bürger unterworfen haben, um Märtyrer seiner Launen und Spiele seiner Einfälle zu sein, sondern daß sie aus ihrer Mitte Denjenigen ausgewählt haben, den sie für den Gerechtesten hielten um sie zu regieren, für den Menschlichsten um Mitleid bei ihrem Unglück zu fühlen und ihnen beizustehen, für den Tapfersten um sie gegen ihre Feinde zu beschützen, für den Weisesten damit er sie nicht ohne Grund in verheerende und verderbliche Kriege verflechte; mit Einem Worte, für den Mann, der am fähigsten wäre den ganzen Staatskörper vorzustellen, und bei welchem die höchste Gewalt zu einer Stütze der Gesetze und der Gerechtigkeit, und nicht zu einem Mittel, ungestraft Verbrechen zu begehen und die Tyrannei zu gründen, dienen würde."

Kaum hatte Friedrich, durchdrungen von diesen Grundsätzen, den Thron seiner Väter bestiegen, auf dem er sich die Ausübung derselben zum heiligsten Gesetze machte, als er Gelegenheit fand, sie auch einem jüngern Standesgenossen persönlich zu empfehlen und dringend an das Herz zu legen; und er that dies mit dem ganzen Ernste, mit dem er selbst ihre Wahrheit verehrte. Vornehmlich durch Verwendung des Königs ward der junge Herzog Karl Eugen von Würtemberg, der die beiden letzten Jahre seiner Minderjährigkeit unter Friedrich's näherer Leitung in Berlin zugebracht hatte, schon in dem Alter von 16 Jahren für majorenn erklärt; und als er 1744 die Regierung antreten sollte, gab ihm sein bisheriger Führer Regentenregeln mit, von denen man wünschen möchte, daß jeder Fürst sie an den Stufen seines Thrones vorfände. In dem denkwürdigen Aufsatze dieses Inhalts, den er ihm mit einem Schreiben vom 6. Februar 1744 zustellte, heisst es: „Ich gehöre nicht zu den Leuten, die aus Dünkel und Eitelkeit, anstatt Rath, nur Befehle zu geben wissen, ihre Meinungen für untrüglich halten, und immer verlangen, daß ihre Freunde nur durch sie denken, handeln und athmen

ſollen. So lächerlich dieſe Anmaaßung auf der einen Seite wäre, ſo ſtrafbar würde ich auf der andern ſein, wenn ich Ihnen Das nicht ſagte, was gewiß keiner von Ihren Dienern und Unterthanen Ihnen zu äuſſern Dreiſtigkeit genug hat, oder auch aus perſönlichem Eigennutz nicht ſagen will. — — Denken Sie nicht, das Land ſei für Sie geſchaffen, ſondern glauben Sie, daß die Vorſehung Sie hat geboren werden laſſen, um das Volk darin glücklich zu machen. — — Sie ſind das Oberhaupt der bürgerlichen Religion in Ihrem Lande, die in Rechtſchaffenheit und allen ſittlichen Tugenden beſteht. Es iſt Ihre Pflicht, die Ausübung derſelben, beſonders der Menſchlichkeit, zu befördern, welche die Haupttugend jedes denkenden Geſchöpfes iſt. Die geiſtliche Religion überlaſſen Sie dem höchſten Weſen. In dieſem Stücke ſind wir Alle blind, und irren auf verſchiedenen Wegen. Wer unter uns wäre ſo kühn, daß er den rechten beſtimmen wollte? Hüten Sie ſich alſo vor dem Fanatismus in der Religion, welcher Verfolgungen bewirkt. Können elende Sterbliche dem höchſten Weſen gefallen, ſo thun ſie es nur durch Wohlthaten, die ſie den Menſchen erweiſen, nicht aber durch Gewaltthätigkeiten, die ſie an hartnäckigen Köpfen ausüben. Ja, wenn auch die wahre Religion, d. h. die Menſchlichkeit, Sie nicht zu dieſem Verfahren verbände, ſo muß es doch die Politik thun, da alle Ihre Unterthanen Proteſtanten ſind. Toleranz wird machen, daß Sie angebetet, Verfolgung, daß Sie verabſcheut werden.“ — Dieſe einzige Aeuſſerung reicht hin, um Diejenigen zu beſchämen, welche, wie Büſching, die Toleranz Friedrich's keine chriſtliche, ſondern nur eine politiſche haben genannt wiſſen wollen. Denn es iſt hier unzweideutig ausgeſprochen, daß er in der wahren Religion den ſtrengen Verpflichtungsgrund zu derſelben fand; während er aus der Politik nur einen untergeordneten Beweggrund hernahm, der ſie ſelbſt dann anrathen würde, wenn jene Pflicht auch nicht vorhanden wäre.

Was er nun ſo, vor und bei ſeiner Thronbeſteigung, als ſeinen Grundſatz ausgeſprochen und ebenſo ſtreng ſich ſelber auferlegt, als ſeinem jungen Verwandten empfohlen hatte, das bezeugte er, nach der conſequenten Praxis und gereiften Erfahrung einer vieljährigen Regierung, noch gegen das Ende ſeines Lebens wieder in jenem vortrefflichen Aufſatze „Ueber die Regierungsformen und über die Pflichten der Regenten“, den er 1781 dem Miniſter v. Herzberg, der eines ſolchen Königs würdig war, zur Beurtheilung zuſandte. Dies iſt die Hauptſchrift über ſeine Regentengrundſätze, und die hieher gehörige Hauptſtelle aus derſelben iſt folgende: „In wenigen Ländern haben die Einwohner einerlei Meinungen in Anſehung der Religion. Oft ſind dieſelben gänzlich verſchieden, und es gibt ſogenannte Secten. So entſteht

die Frage: ob nothwendig alle Bürger einſtimmig denken müſſen, oder ob man Jedem erlauben könne nach ſeiner Weiſe zu denken? Finſtere Staatsmänner werden ohne Umſtände ſagen: es muß überall nur einerlei Meinung herrſchen, damit die Bürger durch Nichts getrennt werden. Der Theologe ſetzt hinzu: wer nicht denkt wie ich, der iſt verdammt, und es ſchickt ſich nicht, daß mein Regent ein König der Verdammten ſei; man muß ſie alſo in dieſer Welt hinrichten, damit ſie in der zukünftigen deſto ſeliger werden. Hierauf antwortet man: Niemals wird eine Geſellſchaft einſtimmig denken. — — Es gibt eine Menge Ketzer unter allen chriſtlichen Secten; überdies glaubt Jeder, was ihm am wahrſcheinlichſten iſt. Freilich kann man einen armen Unglücklichen mit Gewalt zwingen ein gewiſſes Formular herzuſagen, das er im Innern des Herzens nicht glaubt; aber was gewinnt der Verfolger damit? Wenn man bis zu dem Urſprunge der Geſellſchaft hinaufſteigt, ſo iſt es einleuchtend genug, daß der Regent ſchlechterdings kein Recht über die Meinungen der Bürger hat. Müſſte man nicht wahnſinnig ſein, wenn man ſich vorſtellen wollte, daß Menſchen zu Einem ihres Gleichen geſagt hätten: wir erheben dich über uns, weil wir gern Sklaven ſein wollen, und wir geben dir die Macht, unſere Gedanken nach deiner Willkür zu lenken? Sie haben vielmehr geſagt: wir bedürfen deiner, um die Geſetze aufrecht zu halten, denen wir gehorchen wollen, um weiſe regiert zu werden, und uns zu vertheidigen; übrigens fordern wir von dir Achtung für unſere Freiheit. Dies iſt das Verlangen der Völker, wogegen keine Einwendung ſtattfinden kann. Und dieſe Toleranz iſt ſelbſt ſo vortheilhaft für die Geſellſchaften, wo ſie eingeführt iſt, daß ſie das Glück des Staates bewirkt. Sobald jede Art Gott zu verehren frei iſt, herrſcht überall Ruhe, anſtatt daß Verfolgung die blutigſten, langwierigſten und verheerendſten Bürgerkriege veranlaſſt hat. Das kleinſte Uebel welches Verfolgung nach ſich zieht, iſt die Auswanderung der Verfolgten. In gewiſſen Provinzen Frankreichs hat die Bevölkerung durch den Widerruf des Edicts von Nantes gelitten, und ſie empfinden dieſen Verluſt noch." — Der König hatte dieſen Aufſatz ſeinem Miniſter mit der Bemerkung geſchickt, derſelbe ſei „nicht für das Publicum geſchrieben und ſolle in ſeinen Händen bleiben". Herzberg antwortete am 27. Januar 1781: „Dies vortreffliche kleine Buch wird nicht aus meinen Händen kommen, wie Ew. Majeſtät mir zu befehlen geruhen, ungeachtet es das Handbuch aller Regenten zu ſein verdient, und es unausbleiblich einſt ſein wird. Sie würden darin ein Ideal finden, welches zu erreichen ihnen ſchwer ſcheinen wird, wovon aber Ew. Majeſtät dennoch ohne alle Ausnahme ein Beiſpiel gegeben haben." Dies Lob des Miniſters war keine

Schmeichelei, sondern volle, auf Erfahrung gebaute Ueberzeugung. Möchte nur seine Prophezeihung ebenso wahr werden, als sein Zeugniß wahr ist! Wie glücklich würde Europa sein, wenn solche Grundsätze auf allen Thronen regierten!

Verbinden wir mit dem bisher Angeführten zunächst noch einige Stellen aus der „kritischen Untersuchung über das System der Natur". Hier heißt es: „Wir wollen jetzt auf die Regenten kommen, welche zu verschreien sich der Verfasser vorzüglich bestrebt hat. Ich kann ihn versichern, daß die Geistlichen den Fürsten nie die Thorheiten gesagt haben, die er ihnen in den Mund legt. Wenn Jene sich es zuweilen beikommen lassen die Könige das Bild der Gottheit zu nennen, so geschieht dies ohne Zweifel in einem sehr hyperbolischen Sinne; ob sie gleich bei dieser Vergleichung wol die Absicht hegen mögen, die Könige zu warnen, ihre Macht nicht zu misbrauchen, und (nach der gewöhnlichen Vorstellung, die man sich bei allen Nationen von der Gottheit macht,) gerecht und wohlthätig zu sein." Man sieht aus dieser Aeußerung, wie er selbst der Lockstimme der Schmeichelei einen wahren und ernsten Sinn unterzulegen weiß. Eben weil er sich selbst einer so edlen Denkungsart bewußt war, traute er dieselbe auch Andern zu; und daraus allein erklärt es sich, daß er die Behauptung des Helvetius von den Einflüsterungen der Priester in die Ohren eitler und leichtgläubiger Fürsten mit einer Bestimmtheit in Abrede stellt, die ihm selbst allerdings Ehre macht, deren allgemeine Wahrheit man aber leider so lange beanstanden muß, als sie durch die Wirklichkeit noch so oft widerlegt wird. Wenigstens indirect räumt er indessen das Letztere selbst ein, indem er weiterhin sagt: „Alles dies hängt von dem Charakter des Fürsten ab. Ist er schwach und bigott, so haben die Geistlichen die Oberhand; hat er das Unglück, ungläubig zu sein, so schmieden die Priester Cabalen wider ihn, und verleumden und verschwärzen, weil sie nichts Besseres können, sein Andenken." Nachdem er nun in früher schon angeführten Worten den Wahn bekämpft hat, daß Unwissende gehorsamer sein würden als eine erleuchtete Nation, spricht er sich auch über die Pflichten der Regenten hinsichtlich der Erziehung der Unterthanen auf die beifallswertheste Weise so aus: „Alle Regierungen gesitteter Völker haben ohne Zweifel ein wachsames Auge auf den öffentlichen Unterricht. Was sind denn die Schulen, die Akademien, die Universitäten, wovon Europa ganz voll ist, wenn sie keine zur Bildung der Jugend bestimmte Anstalten sein sollen? Allein, wenn man verlangt, daß in einem großen Staate ein Fürst für die Erziehung, die jeder einzelne Hausvater seinen Kindern gibt, Rechenschaft leisten soll, so macht man die lächerlichste Forderung, die je erdacht worden ist. Ein Regent muß sich niemals um das Innere der Familien bekümmern, oder sich in Dinge

miſchen, die in Privathäuſern vorgehen; ſonſt entſteht daraus die verhaſſteſte Tyrannei." —

Möglichſte Aufklärung des Volkes alſo, ohne die Ueberzeugungen der Einzelnen anzutaſten, Verbreitung der Wahrheit, ohne eine beſtimmte Form und Faſſung derſelben aufdringen zu wollen, das war es, was Friedrich als Regent zu erſtreben für Pflicht hielt. Um aber dem Volke ſeine Denk- und Glaubensfreiheit zu bewahren, hielt er es vor allen Dingen für nothwendig, daß der Regent ſelbſt ſich von aller theologiſchen und dogmatiſchen Bevormundung emancipire; er muß ſelbſt zuvor den freien Standpunct gewonnen haben, den er Andern zu wahren und zu ſchützen berufen iſt. Denn, ſo ſchrieb er am 30. December 1775 an d'Alembert: „Solange noch die Fürſten theologiſche Feſſeln tragen, ſolange Diejenigen, die man blos bezahlt, um für das Volk zu beten, über daſſelbe herrſchen werden, ſolange wird die Wahrheit, welche dieſe Geiſtestyrannen unterdrücken, die Völker nie erleuchten; nur im Stillen werden die Weiſen denken, und der dümmſte Aberglaube in dem Reiche herrſchen." Er ſelbſt hatte ſich dieſer Feſſeln völlig entledigt, und daher erkannte ſein klarer Geiſtesblick auch deutlich das Ungereimte alles Glaubensdespotismus, welcher Gleichförmigkeit auf einem Gebiete erzwingen will, wohin keine menſchliche Macht reicht. In einem andern Briefe an d'Alembert vom 13. Mai 1782 ſagt er: „Eine Regierung kann Heuchler bilden, welche die Maske der Tugend vorlegen; allein den innern Gehalt unſerer Seele zu ändern, dahin wird man es nie bringen." Zugleich mit der Unmöglichkeit, ſolche Zwangsmaaßregeln durchzuführen, iſt hier ſchon das Verderbliche derſelben angedeutet, und dies fand er nicht blos in der innern Demoraliſirung, ſondern auch in der Zerrüttung der äuſſern Wohlfahrt der Völker. Von Beiden hatten ſeine hiſtoriſchen Studien ihm die traurigſten Beiſpiele warnend vor Augen geſtellt.

In ſeiner „Geſchichte des Hauſes Brandenburg" widmet er dieſer Betrachtung faſt den ganzen Abſchnitt über die Religion deſſelben, und zieht daraus die praktiſche Schlußbemerkung: „Der falſche Eifer iſt ein Tyrann, der die Provinzen entvölkert; die Toleranz iſt eine zärtliche Mutter, die für ſie ſorgt und ſie blühen macht." Eben deshalb erklärt er ſich entſchieden gegen das Dringen auf Uniformität der Confeſſionen, und fährt fort: „Gäbe es nur Eine Religion in der Welt, ſie würde ohne Rückhalt ſtolz und despotiſch ſein; die Geiſtlichen wären dann ebenſo viele Tyrannen, welche das Volk knechteten und nur mit ihren eigenen Verbrechen Nachſicht hätten." Gerade das war ihm an den hierarchiſchen Pfaffen ſo verächtlich, daß ſie Andern ein Joch aufzulegen trachteten, dem ſie ſich ſelbſt unter tauſend Vorwänden und Winkelzügen

zu entziehen wuſſten. Sein gerader und edler Sinn verabſcheute ſolche Herrſchſucht, und die Toleranz, die er als das gerade Widerſpiel derſelben bewies, wird doppelt liebenswürdig durch die ſtete Rückſicht, die er auf ſich ſelbſt und ſeine eigenen Anforderungen an Andere nahm. Der Grundſatz, den wir ihn ſchon früher als den erhabenſten der chriſtlichen Moral preiſen hörten: „Alles was ihr wollet daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch!“ war auch hier ſeine unabweichliche Richtſchnur. Dadurch erhält ſeine Toleranz einen wahrhaft ſittlichen Charakter, der ihrem chriſtlichen Geiſte das zuverläſſigſte Zeugniß gibt. Weil er ſich ſeiner eigenen Unvollkommenheit in der Erkenntniß der Wahrheit bewuſſt war, bewies er fremden Irrthümern eben die Nachſicht, die er für die ſeinigen glaubte anſprechen zu dürfen; weil er ſelbſt die geiſtige Freiheit als ein unveräuſſerliches Recht behauptete, reſpectirte er daſſelbe auch bei jedem ſeiner Mitmenſchen; weil er ſelbſt die Unmöglichkeit fühlte, ſeine Ueberzeugung durch irgend ein fremdes Gebot oder Verbot regeln zu laſſen, kam es ihm auch nicht in den Sinn, Andern einen Zwang aufzuerlegen, der das gleich Unmögliche von ihnen gefordert hätte. So ſchrieb er den 13. September 1766 an Voltaire: „Ich ſelbſt, — nun, mein Glaube iſt laulicht, und ich tolerire, vorausgeſetzt daß man auch mich tolerirt, die ganze Welt, und bekümmere mich übrigens nicht darum, was Andere für Ueberzeugungen haben.“ An d'Alembert den 13. März 1771: „Ich begnüge mich damit, daß ich in Dem, was mir mein weniger Glaube zu glauben verſtattet, keinen Zwang leide, und, weit entfernt ein Bekehrer zu ſein, laſſe ich Jedem die Freiheit, ſich ein Syſtem nach ſeinem Wohlbehagen zu erbauen. Da haben Sie mein ganzes Bekenntniß.“ Wer dies für Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Menſchenwohl erklären wollte, und wer aus allem Bisherigen noch nicht gelernt hätte, daß dem Könige Nichts fremder war und ferner lag, als dieſe Gleichgültigkeit, den müſſte die einzige Aeuſſerung enttäuſchen, die wir in einem andern Briefe an Denſelben, vom 7. Januar 1768, finden: „Die erſte Secte wird für mich immer die ſein, die am mächtigſten auf die Sitten wirkt und das geſellſchaftliche Leben ſicherer, ſanfter, tugendhafter macht. So denke ich, und mein einziger Geſichtspunct iſt die Wohlfahrt der Menſchheit und der Vortheil der geſellſchaftlichen Verbindungen.“ Und wie ſehr er der allem Zwange ſich entziehenden Macht der Wahrheit vertraute, zeigen die an Denſelben geſchriebenen Worte vom 7. October 1779: „Auf die Länge gewinnt immer das Syſtem, bei dem die mehrſte Wahrheit iſt; der augenſcheinlich wahre Vortheil der Staaten ſiegt über die kurzdauernden Täuſchungen; das Charakteriſtiſche der Wahrheit hat etwas ſo Simples, ſo Einleuchtendes, daß man ihr anhangen muß, wenn man nicht von Natur mit ſchiefem Kopfe oder

verkehrtem Gehirn geboren ist." — Eben diese Ueberzeugung von der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit, die aller Hemmungsversuche spotte, ließ ihn auch die völlige Fruchtlosigkeit der Bücherverbote einsehen. Ueber die Vorkehrungen, die in dieser Hinsicht von Oesterreich, „dem alten Sitze des Fanatismus", getroffen waren, schrieb er den 8. Januar 1766 an Voltaire: „Was für Schranken auch der Hof der Einfuhr guter Bücher entgegenstellen und wie viele Vorsichtigkeitsanstalten er auch treffen mag, so dringt die Wahrheit dennoch durch. Sind auch ihre Fortschritte nicht schnell, so ist es doch schon immer Viel, wenn man sieht, daß eine gewisse Classe von Leuten die Binde des Aberglaubens zerreisst. In unsern protestantischen Ländern geht man rascher, und vielleicht ist nur noch ein Jahrhundert nöthig, um die Erbitterungen gänzlich zu ersticken, die aus den Parteien entstanden." In diesem Geiste war auch das Wort gesprochen: „Ich ehre das Genie, welche Bahnen es sich auch brechen mag!" (Brief an Voltaire vom 27. Januar 1775.).

Nach dieser Darlegung der Regentengrundsätze, welche Friedrich über die Achtung vor den Menschenrechten seiner Unterthanen überhaupt, und insbesondere ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit sich gebildet hatte, wird sein so vielfach angetasteter Ausspruch, daß in seinen Landen Jeder nach seiner Façon selig werden solle, in dem rechten Lichte erscheinen und alles Gehässige und Misverständliche verlieren müssen. Derselbe ist nur ein kurzer und kräftiger Ausdruck jener Grundsätze, über dessen wahren Sinn man nicht mehr zweifelhaft sein kann, und an dessen gallisirender Form Niemand Anstoß nehmen wird, der es weiß, wie wenig der König der deutschen Sprache gewohnt und mächtig war. Dieses vielbesprochene Wort fällt gleich in den Anfang seiner Regierung, wo es gleichsam als ein leitender Fingerzeig für die ganze Folgezeit hingestellt ist, und hatte folgende Veranlassung. Es waren, zunächst für die Soldatenkinder in Berlin, katholische Schulen angelegt worden, die auch ungehindert ihren Fortgang gehabt haben würden, wenn die Priester sie nicht als Hülfsmittel der Proselytenmacherei gemisbraucht hätten, die in dem Toleranz-Edicte des vorigen Königs vom 16. November 1732 ausdrücklich und streng verboten war. Nur wenige Wochen nach Friedrich's Thronbesteigung, im Juni 1740, hatte der Generalfiscal Uhden dem Ministerium beschwerende Anzeige davon gemacht, und als Letzteres nun bei dem Könige anfragte, wie es unter diesen Umständen ferner mit den katholischen Schulen gehalten werden solle, schrieb er an den Rand der desfalsigen Eingabe: „Die Religionen müssen alle tolerirt werden, und muß der Fiscal nur das Auge darauf haben, daß keine der andern Abbruch thue; denn hier muß ein Jeder nach

seiner Façon selig werden." Er gab also nicht eine Entscheidung für den einzelnen vorliegenden Fall, die von augenblicklicher Laune hätte eingegeben, von herrischer Willkür dictirt, oder durch äussere Rücksichten bestimmt sein können. Vielmehr benutzte er augenscheinlich diesen einzelnen Fall, um das feststehende Princip auszusprechen, nach welchem alle ähnliche Fälle für die Zukunft mit Sicherheit entschieden werden könnten und sollten, ohne daß es im Einzelnen immer wiederholter Anfragen bedürfte. Er ließ das von seinem Vater für die Katholiken gegebene Toleranz-Edict in Kraft, aber erweiterte es noch, indem er es auf alle Religionen ohne Unterschied ausdehnte, und auch für die Katholiken die Beschränkungen, die es noch aufgestellt hatte, wieder beschränkte. Dort war ihnen die Proselytenmacherei ganz allgemein mit dem Ausdrucke verboten worden, daß sie überhaupt sich nicht unterstehen sollten „Glaubensgenossen aus den Evangelischen zu machen, Protestanten, die sich bei ihren Priestern meldeten, nur anzunehmen, noch weniger ihnen Anlaß dazu zu geben". Friedrich aber erkannte, daß es ausser der verwerflichen auch eine untadelhafte Proselytenmacherei gebe, und daß hier mit jener zugleich auch diese verboten sei. Jene fand nach seinen Grundsätzen nur da statt, wo man durch List, Betrug, Ueberredung und Vorspiegelung lockender Vortheile Jemanden von seinem Glauben abwendig zu machen und zu einem andern herüberzuziehen suchte. Wo der Uebertritt aber durch Gründe der Wahrheit und Einwirkung auf die Ueberzeugung geschähe, da wollte er demselben kein Hinderniß in den Weg gelegt wissen. Indem er also als Norm aufstellte, daß keine Religion der andern Abbruch thun dürfe, untersagte er nur jene unrechtmäßigen und unsittlichen Bekehrungsmittel; wo aber Jemand aus wirklicher Ueberzeugung für einen andern Glauben gewonnen würde, da fand er darin keinen Abbruch für die Partei, die Derselbe verliesse, indem ein Solcher eben durch seinen Uebertritt zeigte, daß er jener Partei gar nicht mehr wahrhaft angehöre, sondern eine innerlich bereits vorgegangene Veränderung nur auch äusserlich an den Tag lege. Das Letztere erschien ihm geradezu als Pflicht, weil die Unterlassung dieses Schrittes nur Heuchelei sein würde. Zu dem Erstern aber erkannte er Jedem das volle Recht zu; denn Jeder müsse die ungehinderte Freiheit haben, sich derjenigen Glaubensweise zuzuwenden, die ihm als die wahre einleuchtete und bei der er seine Seligkeit am sichersten zu finden hoffte. Das ist es, was nach dem ganzen Sachzusammenhange die Worte, „ein Jeder muß nach seiner Façon selig werden", sagen wollten und sollten; sie sind nur Anerkennung der unleugbaren Wahrheit, daß unmöglich Jemand auf einem Wege selig werden könne, den er selbst nicht für den seligmachenden hält. — Um aber zu zeigen, daß der König diesem gleich in Anfange seiner Regierung

aufgestellten und in's Leben eingeführten Grundsatze auch bis an's Ende treu blieb, stehe hier zur Vergleichung folgende Aeusserung aus seinen letzten Jahren. Er schrieb den 30. December 1782 an d'Alembert: „Ich lasse einen Jeden Gott verehren, wie es ihm beliebt, und ich glaube, daß Jeder berechtigt ist den Weg zu wählen, den er vorzieht, um in das unbekannte Land des Paradieses oder der Hölle zu gelangen; ebenso begnüge ich mich mit der Freiheit, hierin für mich dem Antriebe der Vernunft und meiner Denkart zu folgen."

Wenn er aber auch die Toleranz im weitesten Umfange geübt wissen wollte, so verkannte er doch keineswegs ihre nothwendigen Grenzen; auch dieser war er sich völlig klar bewusst, und er hat sie mit der größten Bestimmtheit bezeichnet. Diese Grenzen setzte er aber nicht in die verschiedenen Glaubensweisen und Religionsansichten, die er vielmehr ohne Unterschied geduldet wissen wollte, sondern in die Gesinnung und Handlungsweise. So tolerant er gegen den möglichen Irrthum war, so willig er selbst Lehren, die nach seiner subjectiven Ueberzeugung falsch waren, gewähren ließ, sobald sie Andern als wahr und heilbringend galten: so intolerant war er gegen entschiedene sittliche Schlechtigkeit und bürgerliche Ungerechtigkeit; und nur wenn irgend eine Lehre zum Deckmantel für diese gebraucht ward, hielt er sich für berechtigt und verpflichtet gegen dieselbe einzuschreiten, nicht um sie mit Gewalt zu unterdrücken, was er nie that, sondern nur um sie mit dem Ernste des Gesetzes in ihre Schranken zurückzuweisen. Schon in dem obigen Ausspruche hörten wir ihn diese gesetzliche Schranke in den Worten bezeichnen, daß keine Religion der andern Abbruch thun dürfe; und an andern Orten hat er sich darüber noch deutlicher ausgesprochen.

Wir brauchen nur einige dieser Stellen anzuführen, um zu sehen, daß sie ebenso viele Beweise für die Richtigkeit der Deutung sind, die wir oben jenem Ausspruche gegeben haben. An Voltaire schrieb er den 26. Januar 1773: „Wollte man ein Verzeichniß von allen Vorurtheilen verfertigen, die in der Welt herrschen, so würde ein großer Foliant daraus werden. Lassen Sie uns denn nur solche bekämpfen, die der menschlichen Gesellschaft schädlich sind, nicht aber die Irrthümer, die ebenso viel Nutzen als Vergnügen gewähren." An Denselben den 13. August 1766: „Die Toleranz muß in einem Staate Jedem Freiheit geben, Alles zu glauben, was er will, aber sich nicht so weit erstrecken, daß sie die Frechheit und Ausgelassenheit junger unbesonnener Leute autorisirte, die Dem kühn Hohn sprechen, was das Volk verehrt. Dies sind meine Gesinnungen, und sie entsprechen Dem, was uns Freiheit und öffentliche Sicherheit, den ersten Zweck aller Gesetze, verschafft." — Ueber die Jesuiten sagt er (an d'Alembert, den 7. Ja-

nuar 1768): „Ich meines Theils will sie so lange dulden, als sie sich ruhig halten und Niemand werden ermorden wollen;“ und über die Mönche (an Denselben, den 30. December 1782): „Wenn man sie nur durch gerechte Fesseln so weit einschränkt, daß sie die Gesellschaft nicht stören, so muß man sie dulden, weil das Volk sie haben will.“ — Aus allen diesen Aeusserungen, deren Zahl sich leicht noch vermehren liesse, leuchtet der Grundsatz hervor: daß nur die öffentliche Wohlfahrt, Ruhe und Sicherheit die Grenze sei, innerhalb welcher sich die Toleranz zu bewegen habe; daß aber, wo nur diese Grenze innegehalten werde, jede Meinung und jeder Glaube die freieste Bewegung anzusprechen berechtigt sei, die ihm durch keinen Eingriff des weltlichen Armes verkümmert oder beschränkt werden dürfe. Friedrich warf sich nie zum Richter über Wahrheit und Irrthum auf, ließ Jeden Das was er für Wahrheit hielt frei bekennen und in Wort oder Schrift verbreiten, und gestattete Jedem seiner Ueberzeugung Anhänger zu erwerben, solange dies nur durch Belehrung mit Gründen geschah. Sobald aber Leidenschaften, Ränke und Gewaltthätigkeiten sich in's Spiel mischten, sobald man herrschsüchtig darauf ausging, irgend eine Meinung als die allein rechtgläubige zu stempeln, sobald die Stimmführer und Parteihäupter die allgemeinen Gesetze des Menschen und die besonderen des Bürgers verletzten, war sein wachsames Auge und seine kräftige Hand sogleich geschäftig, solchen Uebergriffen zu wehren und dafür zu sorgen, daß kein Einzelner durch Misbrauch seiner Freiheit die der Andern beeinträchtige. Dabei suchte er immer mit prüfendem Blick die Charaktere zu unterscheiden, und richtete sein Verhalten gegen solche Ruhestörer nach ihren kundgegebenen Gesinnungen und Tendenzen ein. Auch diese verschiedene Behandlung war bei ihm aber nicht ein Werk des Zufalls oder der Willkür und Laune, sondern Anwendung eines klar erkannten und mit Bewusstsein festgehaltenen Grundsatzes. Wir finden denselben ausgesprochen in einem Briefe an Voltaire vom 13. November 1771, wo es heisst: „Ich bin ein Mensch, der allen Zänkereien ausweicht, wodurch die Gesellschaft veruneinigt werden kann. Vergleichen Sie mich mit einem Arzte, der sich mit seiner Medicin nach dem Temperamente des Kranken richtet. Fanatiker müssen gelinde Mittel haben; von starken bekommen sie Convulsionen. Sehen Sie, so behandle ich die genfer Prädicanten, die durch ihre Heftigkeit den Reformatoren ähnlicher sind als der gegenwärtigen Generation.“

Es war dem Könige nicht unbekannt, daß man wegen seiner ausgebreiteten Toleranz ihn mehrfach tadelte. Wie hoch ihn nun auch das Zeugniß seines Gewissens und die Blüte seiner Lande, die er Jedem als eine schöne Frucht der von ihm gewährten Gewissensfreiheit aufzeigen

konnte, über allen derartigen Tadel erhob, so war er doch keineswegs gleichgültig gegen denselben. Nur unterschied er genau, von welcher Seite her die tadelnden Stimmen sich vernehmen liessen. Am lautesten schrieen die protestantischen Orthodoxen; aber gegen Diese hielt er kein Wort der Rechtfertigung nöthig; denn er kannte sie zu gut, um nicht imvoraus zu wissen, daß es bei ihnen verlorene Mühe sein werde; er wusste, daß sie eine andere alleinseligmachende Dogmatik an die Stelle der katholischen gesetzt hatten und, wie jede Abweichung von dieser für Ketzerei, so jede Duldung solcher Ketzerei für himmelschreiende Sünde hielten; und um solchen unchristlichen Wahn sich zu kümmern, war er zu christlich gesinnt. Wenn aber zu weit getriebene Toleranz ihm bisweilen selbst von seinen philosophischen Freunden vorgeworfen ward, so achtete er Diese zu sehr, um darüber stillschweigend hinwegzugehen, und dann vertheidigte er, was sie tadelten, mit der ganzen Wärme der Ueberzeugung. Dies war der Fall mit d'Alembert, der seine Nachsicht gegen die Jesuiten gemisbilligt hatte. An ihn schrieb Friedrich den 7. Januar 1774: „In Absicht meiner Person können Sie ohne Besorgnisse sein. Ich habe von den Jesuiten Nichts zu fürchten. Der Franciscaner Ganganelli hat ihnen die Klauen abgeschnitten, hat ihnen neulich auch noch die Backenzähne ausgerissen, und sie in einen Zustand versetzt, wo sie weder kratzen noch beissen, wol aber die Jugend unterrichten können, wozu sie fähiger sind, als der ganze übrige Haufen der Mönchskappen." Nachdem er in diesen einleitenden Worten zuerst wieder den früher bezeichneten Grundsatz bestätigt hat, daß er jede Glaubensart dulde, solange sie der öffentlichen Wohlfahrt und Sicherheit nicht gefährlich werde, ja daß er die Anhänger einer solchen selbst beschütze, sobald sie die Aufklärung und dadurch das Gemeinwohl befördern, geht er zur Rechtfertigung seines Verfahrens vom ethischen Standpuncte über und fährt fort: „Zwar haben diese Leute während des letzten Krieges krumme Gänge gemacht; allein, überlegen Sie die Beschaffenheit des Verzeihens. Ohne beleidigt worden zu sein, kann man diese bewundernswürdige Tugend nicht ausüben. Und Ihr Philosophen werdet mir doch keinen Vorwurf daraus machen, daß ich die Menschen mit Milde behandle, und Menschenliebe ohne Unterschied gegen alle meine Brüder, von welcher Religion und von welcher Gesellschaft sie auch sein mögen, ausübe?" — Ob die Verketzerer des Königs, diesen Worten gegenüber, ohne Erröthen noch die Beschuldigung wiederholen werden, seine Toleranz sei keine christliche, sondern nur eine politische gewesen, müssen wir ihrem eigenen Gewissen überlassen. Jedem Unbefangenen aber muß es hier einleuchtend werden, daß Friedrich die wahre Politik nur auf die Grundsätze der christlichen Moral baute, deren Fun-

damentalgesetz, die allgemeine Menschenliebe, wieder auf dem christlichen Glauben ruht, daß alle Menschen Brüder, weil Kinder Eines Vaters im Himmel sind. Diesen wahrhaft praktischen Glauben allen müssigen Speculationen vorziehend und von ihm allein das wahre Wohl der Staaten ableitend, setzt er an derselben Stelle noch hinzu: „Lassen Sie uns, auf mein Wort, mehr die Philosophie in der That zeigen, und weniger metaphysiciren! Gute Handlungen sind dem Publicum weit vortheilhafter, als die feinsten und scharfsinnigsten Systeme von Entdeckungen, in welchen sich größtentheils doch unser Geist verwirrt, ohne die Wahrheit zu fassen." — In einem andern Briefe an Denselben, vom 28. Juli 1774, kommt er noch einmal auf diesen Gegenstand zurück. Er schreibt: „Alle diese aus der Kenntniß des menschlichen Herzens geschöpften Betrachtungen machen nachgebend, und diese Nachsicht, welche die Menschen einander gegenseitig schuldig sind, führt zur Toleranz;" und weiterhin: „Beschuldigen Sie mich zu weit getriebener Toleranz? Auf diesen Fehler werde ich stolz sein; und es wäre zu wünschen, daß man den Fürsten keine andere als solche Fehler vorzuwerfen hätte!"

Die bisher angegebenen Toleranz-Grundsätze stellte Friedrich nicht blos als abstracte Theoreme auf, sondern ließ sie in That und Leben concrete Gestalt gewinnen. Seine ganze Regierung war eine consequente Durchführung und Anwendung jener Grundsätze. Der Blick auf diese Praxis der Toleranz bleibt uns noch übrig, und was wir hier unsern Lesern vorzuführen haben, ist ein wahrer Fürstenspiegel.

Sehen wir zuerst auf die Stellung, die er den Katholiken gegenüber einnahm. Wäre er von äussern Rücksichten geleitet worden, so hätte er Gründe genug anführen können, um durch Zurücksetzung und Unterdrückung derselben eine Wiedervergeltung der beleidigenden Geringschätzung zu üben, mit welcher der Papst und die katholischen Fürsten ihn behandelten, bis sie ihn fürchten lernten. Solche Rücksichten aber ließ er niemals gelten, wo es sich um Menschenrechte handelte. Wir haben oben schon erwähnt, wie freisinnig er nicht nur die katholischen Militairschulen bestätigte, sondern selbst bei der Proselytenmacherei nur die Anwendung verwerflicher Mittel untersagte, und dadurch dem Toleranz-Edicte seines Vaters eine viel weitere Ausdehnung gab. Er ging noch weiter, indem er im Jahre 1746 den Katholiken in Berlin die Erlaubniß zum Bau einer großen Kirche ertheilte, deren Kosten durch eine Collecte im ganzen Lande aufgebracht wurden, und der er, als sie nach vielen Jahren vollendet war, nicht blos völlig freien Gottesdienst und ungeschmälerte Parochialrechte, sondern auch Thürme und Glocken gestattete. Dieselben Privilegien gab er den Katholiken in Potsdam, in

Oſtfriesland, in Schleſien; und wo ſie ſich irgend bittend an ihn wendeten, da konnten ſie ſeines Schutzes gewiß ſein, ſobald ſie ſich nur als ruhige und gehorſame Unterthanen bewieſen. Er ſchrieb darüber den 8. September 1782 an d'Alembert: „Wenn der Kaiſer Klöſter aufhebt, ſo baue ich dagegen abgebrannte katholiſche Kirchen wieder auf, und laſſe einem Jeden die Freiheit, nach ſeiner Weiſe zu denken.“ Bei Beſetzung von Beamtenſtellen fragte er nicht nach dem Katechismus der Bewerber; und wo er unter den Katholiken einen tüchtigen und geſchickten Mann fand, da trug er kein Bedenken ihn in den Staatsdienſt zu nehmen. Ja, auf der frankfurter Univerſität ſtellte er, obgleich die alten Statuten von 1610 die Katholiken von den Profeſſuren ausſchloſſen, den katholiſchen Doctor v. Steinhaus 1774 als mediciniſchen Profeſſor an, da die eingezogenen Berichte ihm Denſelben als einen kenntnißreichen Mann bezeichneten; und wie die miniſterielle Vorſtellung ihm die Sache ſchon mit der Bemerkung anheimgegeben hatte, „daß die Medicin mit der Confeſſion Desjenigen, der ſie docire und erlerne, nicht das Geringſte gemein habe“, ſo ſchrieb der König an den Rand: „Das thut Nichts, wenn er habil iſt.“ Die dabei hinzugefügten Worte aber, „die Doctores ſind überdem zu gute Physici, um Glauben zu haben“, zeigen, daß er einem gebildeten Manne einen höhern Standpunct zutraute als den engherzig confeſſionellen überhaupt, und beſonders den des buntſcheckigen katholiſchen Dogma. — Nur Glaubenshaß und Verfolgung duldete er ebenſowenig bei Andern, als er ſie ſelbſt erlaubte. Ein Beiſpiel dadavon iſt die Antwort, die er, nach der Schlacht bei Hohen-Friedberg, den proteſtantiſchen Einwohnern dieſer Stadt gab. Als dieſe ihn nämlich um Unterdrückung der Katholiken baten, von denen ſie unter der kaiſerlichen Regierung ſo ſchweren Druck erfahren hätten, wies der König ſie auf das Gebot Chriſti „Liebet eure Feinde“ hin, und beſchämte und beſchwichtigte dadurch die rachedurſtenden Gemüther.

Befremden könnte ſeine Duldung der Jeſuiten. Denn indem er in ſeinen Landen einen Orden zuließ, welcher den Königsmord predigte, der Prinzenerziehung ſich bemächtigte, den Probabilismus und die Mentalreſervationen vertheidigte, die ſchlechteſten Mittel durch den Zweck der angeblichen Ehre Gottes heiligte, und dieſe verwerflichen Grundſätze bereits in der abſcheulichſten Praxis erprobt hatte, ſchien er der Wohlfahrt, Ruhe und Sicherheit des Landes, die er ſelbſt als Grenze der Toleranz aufgeſtellt hatte, auf bedenkliche Weiſe zu nahe zu treten. Der Orden war bereits unter Clemens XIII. aus Portugal und Frankreich vertrieben worden; und Friedrich hätte, ohne Anſtoß zu erregen, dem Beiſpiele dieſer Staaten folgen können. Er that es ſchon deshalb nicht, weil er nicht wortbrüchig ſein wollte; denn, ſchrieb er an Voltaire, „ich habe

durch den Frieden zu Dresden versprochen, daß die Religion in meinen Landen in statu quo bleiben solle; habe ich also Jesuiten gehabt, so muß ich sie behalten. Den katholischen Fürsten ist es ganz gelegen, einen Papst zu ihrer Disposition zu haben, der sie durch seine Machtvollkommenheit ihres Eides entbindet; mich aber kann Niemand davon lossprechen; ich bin verbunden mein Wort zu halten, und der Papst würde sich zu beflecken glauben, wenn er mich segnete; er würde sich die Finger abhauen lassen, mit denen er einem verfluchten Ketzer meiner Art die Absolution gegeben hätte." Er wollte aber auch nicht weiter gehen, als er sich durch sein Wort gebunden achtete. Der Papst suchte den in seiner Existenz bedrohten Orden noch durch eine neue Confirmations-Bulle zu retten, die mit bombastischen Lobpreisungen die Verdienste desselben um Kirche und Staat hervorhob. Dieser Bulle aber verstattete Friedrich keinen Eingang in seine Lande: theils weil er einem Orden, dessen verderbliche Tendenz er gar wohl kannte, keinen Vorschub leisten wollte; theils weil er überhaupt überzeugt war, daß derselbe, wenn er diese Tendenz nicht aufgäbe, bei der fortschreitenden Aufklärung sich nirgends lange mehr werde halten können, daß man ihm also keine eitlen Hoffnungen vorspiegeln müsse durch eine augenblickliche Begünstigung, die wenigstens ebenso sehr, als seine Unterdrückung, gegen den im dresdener Frieden stipulirten status quo gewesen wäre. Daß dies seine wirklichen Motive waren, und daß wenigstens kein protestantisches Partei-Interesse dabei zum Grunde lag, zeigen folgende Worte aus einem Briefe an d'Alembert vom 24. März 1765: „Der Papst hat eine neue Bulle hergeschickt, worin er das Institut der Jesuiten bestätigt, deren Bekanntmachung in meinen Staaten ich sogleich verboten habe. O wie würde Calvin mir hold sein, wenn er diese Anekdote erfahren könnte! Doch habe ich es nicht dem guten Calvin zu Liebe gethan, sondern um nicht noch mehr im Lande ein schädliches Ungeziefer zu begünstigen, dem früh oder spät das Schicksal bevorsteht, das es schon in Frankreich und Portugal gehabt hat." Als aber, nach Clemens XIII. Tode 1769, der Antijesuit Ganganelli zum Papste gewählt war und als Clemens XIV. am 21. Juli 1773 durch die Bulle „Dominus ac redemtor noster" den Jesuiten-Orden als einen zwar zum Nutzen der Kirche gestifteten, jetzt aber diesem Zwecke nicht mehr entsprechenden aufhob, da schrieb Friedrich die schon oben erwähnten Worte an d'Alembert, daß ihnen nun die Klauen abgehauen und die Zähne ausgerissen seien; und am 15. Mai 1774: „Solange sie mächtig waren, habe ich sie nicht geschützt; in ihrem Unglück aber sehe ich in ihnen Nichts als Gelehrte, deren Stelle man in Absicht der Erziehung der (nämlich katholischen) Jugend schwerlich möchte ersetzen können. Dieser wichtige Gegenstand machte sie mir nothwendig,

weil unter der ganzen katholischen Geistlichkeit im Lande nur sie allein sich der Wissenschaften befleissigen." Ferner am 18. Juli 1774: „In den Provinzen, wo ich sie schütze, haben sie sich des Mordmessers nicht bedient; sie schränken sich in ihren Gymnasien darauf ein, die Schulstudia zu lehren. Wäre das ein Grund, sie zu verfolgen? Wird man es mir zum Vorwurfe machen, daß ich eine Gesellschaft von Gelehrten nicht ausrottete, weil einige einzelne Glieder dieser Gesellschaft, zweihundert Meilen von meinen Staaten, Frevelthaten begingen? Die Gesetze bestimmen die Bestrafung der Schuldigen; aber sie verdammen zugleich jene grausame und blinde Erbitterung, die in ihrer Rache den Unschuldigen mit dem Schuldigen verwechselt." Er war zu menschlich, um die Unglücklichen zu verfolgen, zu gerecht, um wegen ihrer schlimmen Seiten die guten zu übersehen, zu weise, um ihre Talente und Kenntnisse unbenutzt zu lassen. Man kann es gewagt nennen, daß er sie beibehielt, da er den Geist des Ordens kannte. Aber ihr Betragen ward streng überwacht; er wollte sie, wie wir schon gehört haben, nur dulden, solange sie sich ruhig hielten, und würde augenblicklich streng eingeschritten sein, sobald sie wieder Klauen und Zähne gezeigt hätten. Zudem überließ er sich der menschenfreundlichen Hoffnung, daß auch sie dem bessern Geiste einer aufgeklärten Zeit sich nicht würden entziehen können. „Die Schwärmerei unserer Väter" — schrieb er gleich nach der obigen Aeusserung an d'Alembert, — „liegt mit ihnen begraben; die Vernunft hat den Nebel verscheucht, mit welchem die Secten die Augen Europa's verdunkelten. Wer verblendet und grausam ist, kann noch verfolgen; die Aufgeklärten und menschlich Denkenden aber müssen tolerant sein. Jener Schandfleck der Verfolgung stehe nicht mehr in der Reihe der Verbrechen unseres Jahrhunderts! Dies muß man von den täglichen Fortschritten der Philosophie erwarten; hätte sie nur so viel Einfluß auf die Sitten, als die Philosophie der Alten! Ich verzeihe den Stoikern alle Verirrungen ihrer metaphysischen Spitzfindigkeiten, um der großen Männer willen, die ihre Sittenlehre bildete."

Wie er den Römisch-Katholischen volle Religionsfreiheit gab, so gestattete er auch den griechischen Christen, die sich in Breslau fanden, eine Kirche und freie Religionsübung. Dieselbe Erlaubniß ertheilte er den Unitariern in den einzelnen Landestheilen, wo sie sich aufhielten. Die früher excludirten Schwenkfeldianer sowie die aus Böhmen vertriebenen Hussiten fanden unter seinem Scepter eine sichere Zuflucht. Der Brüder-Unität gab er gleiche Freiheit, und machte nur zur Bedingung, daß sie „einen vernünftigen und friedfertigen Menschen, der keine sectirische Religions-Principien habe, zu ihrem Prediger erwählten". Bei allen diesen Confessionen legte er die Grundsätze, von denen er stets geleitet ward, offen an den Tag. Am ausführlichsten geschah dies in dem

Rescript über die Schwenkfeldianer von 1742, worin es heißt: „Nachdem wir Nichts der Natur, der Vernunft und den Grundsätzen der christlichen Religion mehr zuwider halten, als den Gewissen der Unterthanen einen Zwang anzulegen, und Dieselben wegen einer oder der andern irrigen Lehre, welche die Hauptstücke der christlichen Religion nicht angehen, zu verfolgen: so haben wir allergnädigst resolvirt, die sogenannten Schwenkfelder, welche man aus einem unbesonnenen Religionseifer, zum unersetzlichen Schaden des Commercii und des Landes vertrieben, wiederum in unser souveraines Herzogthum Niederschlesien zurückzurufen." In der Concession für die mährischen Brüder wird ihnen nur „als eine conditio sine qua non" auferlegt, daß sie „sich in allen übrigen Stücken, welche ihre Gewissensfreiheit und die Ordnung ihrer Kirche nicht berühren, den Landesgesetzen conformiren und so, wie es getreuen und gehorsamen Unterthanen zusteht, sich aufführen und betragen". Als 1755 unruhige Bewegungen unter ihnen entstanden, die dem Ministerium bedenklich schienen, resolvirte der König: „sie können thun, was sie wollen, wenn sie nur Nichts gegen die Landesgesetze und guten Sitten lehren." Bei einem andern besondern Falle, als das Ministerium den König um Verhaltungsbefehle bat, sagte er in einer Cabinets-Ordre vom 7. August 1750: „Ueberhaupt muß evitiret werden, Leuten, so dieser miserablen Secte zugethan, in den Kopf zu bringen, als ob man solche so viel achtete, daß man sie deshalb verfolgte und sie durch Gewalt von ihren Irrthümern zurückbringen wolle, da die Erfahrung durch alle Zeiten gelehret hat, daß, wenn Leute, so in die ridiculsten Irrthümer verfallen, durch Bedruck und Verfolgung zurückgebracht werden sollen, selbige sich um so mehr darin opiniatriret haben, in völligen Fanaticismum verfallen sind, dadurch aber auf die Phantasie gerathen, als ob doch etwas Sonderliches unter dergleichen Secten stecken müsse, weil man solche nicht anders als durch Gewalt reprimiren müsse. Wohergegen aber, wenn man dergleichen Leute und ihre Secte mepriſiret, und gethan hat, als ob sie nicht einmal einiger Attention werth, und Leute wären, die eher Mitleiden als Haß verdienten, dabei aber nur darauf gesehen hat, daß die Häupter der Secte das Land meiden, die Andern aber sich als Bürger und Unterthanen aufführen müssen, solche sich endlich ihrer Thorheit geschämet haben, und entweder selbst zurückgekommen sind, oder doch Andern keine Impression gemacht, und keinen weitern Zuwachs noch Anhang gefunden, mithin endlich unvermerkt aufgehöret haben. Nach diesem Principio habet Ihr also in obermeldetem und andern dergleichen Vorfällen zu verfahren."

Nach diesen liberalen Grundsätzen duldete Friedrich alle Secten ohne Unterschied, und Niemand ward bei ihm seines Glaubens wegen

verfolgt oder beschränkt, sobald er nur ein ruhiger und friedlicher Unterthan war und weder die Moral noch die Landesgesetze verletzte. Ja, seine Toleranz erstreckte sich selbst über die Grenzen der christlichen Religion hinaus, umfaßte auch Juden und Muhammedaner. Die Erstern haßte er zwar, aber nicht ihrer Religion wegen, die er sie vielmehr ungehindert bekennen und ausüben ließ, sondern weil er sie für ein eigennütziges, betrügerisches und wuchertreibendes Volk hielt, das man beständig unter scharfer Aufsicht halten müsse. Daß ihn dieses Vorurtheil allerdings bisweilen zu Einseitigkeiten und Unbilligkeiten verleitete, die man bei seiner sonstigen Unbefangenheit nur beklagen kann, ist nicht zu leugnen. Ein Beispiel davon ist die bekannte Antwort, mit der er den Vorschlag, Spalding und Moses Mendelssohn in die Akademie der Wissenschaften aufzunehmen, kurz zurückwies: „Ich will keine Pfaffen, noch Juden in meiner Akademie haben." Auf diese Zurücksetzung hatte indessen die Religion durchaus keinen Einfluß. Im Gegentheil haben wir schon früher vernommen, wie sehr er die Vortrefflichkeit der mosaischen zehn Gebote zu schätzen wusste. Dabei verkannte er jedoch keineswegs, daß diese Religion weit hinter der christlichen zurückstehe; wie er dies in einem Cabinetsbefehle von 1779 aussprach, in dem er verordnete: daß die Jugend „in der christlichen Religion gut unterrichtet werden solle, die viel solider als die jüdische sei." — Was ferner die Muhammedaner betrifft, so schrieb er darüber am 13. August 1775 an Voltaire: „Sie haben Toleranz gepredigt. Nach Bayle sind Sie ohne Zweifel einer von den Weisen, die der Menschheit am meisten Gutes erzeigt haben. Aber wenn auch die ganze Welt von Ihnen aufgeklärt worden ist, so werden Ihre Belehrungen doch von Denen verworfen, die der Eigennutz an den Aberglauben fesselt, und Diese herrschen noch über die Nationen. Ich, ein gehorsamer Schüler des Patriarchen von Ferney, bin gegenwärtig mit tausend muhammedanischen Familien in Unterhandlung, und will ihnen in Ostpreussen Haus und Hof, desgleichen Moskeen geben. Wir werden dann religiöse Abwaschungen haben und, ohne uns daran zu ärgern, Illih Allah singen hören. Diese einzige Secte fehlte im Lande noch."

Die herrschende Landes-Religion war die der evangelischen Kirche, in ihren beiden Zweigen, der lutherischen und reformirten; und wiewol die letztere, seit Sigismund's Uebertritt, die „Familien-Religion" des Regentenhauses war, wie Friedrich selbst sich in einer unten noch anzuführenden Stelle ausdrückte, so bevorzugte er doch weder diese auf Kosten der Lutheraner, noch die Protestanten überhaupt, im Gegensatze von Katholiken und kleinern Secten. Er stand, wie es einem Regenten geziemt, in Wahrheit über allen Confessionen; und das Phantom einer

Staatskirche mit einer „berechtigten Tradition", das unter seinem Nachfolger durch einen Nekromanten wie Wöllner heraufbeschworen ward und tausend frische Lebenskeime erstickte, war damals in Preussen noch unbekannt, oder konnte doch, wenn es auch in den orthodoxen Köpfen einiger Hierarchen spukte, keine Gestalt gewinnen und keinen Boden finden, weil es Ursache hatte, sich vor einem ebenso freisinnigen als gerechten Könige sorgfältigst zu verkriechen. Denn Nichts untersagte Friedrich strenger, Nichts ahndete er schärfer, als die dogmatische Ausschließlichkeit und die nothwendig zu ihrem Gefolge gehörende Verketzerung der Andersdenkenden, sowol unter andern Religionsparteien, als unter den Gliedern einerunddersel ben Partei, die dem überlieferten Bekenntnisse nicht mit gleicher Buchstäblichkeit anhingen. Er gestattete nicht einmal, daß man auf äussere Formen, von denen das Wesen der Religion ganz unabhängig ist, ein Gewicht legte, bei dem man sie überschätzte und ihnen Einfluß auf das Heil der Seelen zuschriebe. Sein Vater, den Papismus der protestantischen Orthodoxen nicht ahnend, hatte sich als recht eifrigen Protestanten durch den Cabinetsbefehl von 1736 zu beweisen geglaubt, der die aus dem Katholicismus noch herstammenden Altargesänge, Meßgewänder und Gebräuche gänzlich abschaffte, und dem zufolge wirklich einige renitirende Prediger abgesetzt wurden. Friedrich, das Unnöthige und zugleich Harte und Verletzende dieses Befehls einsehend, hob denselben gleich nach seiner Thronbesteigung in der Weise auf, daß er jene verbotenen Dinge für Adiaphora erklärte, deren Unterlassung oder Wiedereinführung, je nachdem es der Standpunkt und die Wünsche der Gemeinen erforderten, er jedem Prediger in seinen gesammten Landen völlig freistellte. Dieselbe Freiheit aber, die er in diesen aufserwesentlichen Formen gestattete, wollte er auch hinsichtlich der verschiedenen Glaubensansichten selbst aufrecht erhalten wissen. Daher erschien ihm Nichts unzulässiger und strafbarer, als das gegenseitige Verketzern und Verdammen der verschiedenen Religionsparteien, und vor Allem war ihm das Polemisiren auf den zur Erbauung bestimmten Kanzeln ein Gräuel. Als es zu seiner Kunde kam, daß zunächst die katholischen Priester in Schlesien sich förmliche Controvers-Predigten erlaubten, und daß auch evangelische Prediger zur Wiedervergeltung ähnliche Ausfälle gegen Jene machten, erhielten Beide eine ernsthafte Reprimande. An den katholischen Bischof, Fürsten v. Schafgotsch, schrieb er deshalb den 23. April 1756: „Da meine landesväterliche Vorsorge und Absicht während der Zeit meiner Regierung in Schlesien jedesmal mit dahin gegangen ist, daß unter den dasigen Unterthanen beiderseitiger dort etablirten Religionen allemal ein gutes Vernehmen und Einigkeit unterhalten werden möge, sonder daß dadurch Jemanden in seiner Religionsmeinung zu nahe getreten werde; ich

aber in Erfahrung komme, wie zeithero in verschiedenen der dortigen katholischen Kirchen und Klöster aus einer üblen und schädlichen alten Gewohnheit die sogenannten alten Controvers-Predigten gehalten, und darin unter vielen Ausschweifungen mehrentheils absurde und unverständige Dinge vorgetragen werden, die, anstatt die Zuhörer zu erbauen, nur lediglich unter den verschiedenen Religionsverwandten Haß und Widerwillen zu verursachen abzwecken; ich aber des Sentiments bin, daß Leute, die einmal in Einem Lande und unter Einer Regierung wohnen, auch unter sich in einem guten Vernehmen und Einigkeit stehen, und von beiden Seiten Alles vermieden werden müsse, was unter Selbigen einigen Aigreur und Widerwillen verursachen kann: so habe ich vor gut gefunden, Ew. Liebden dieses mein Sentiment und zugleich meine darunter führende Willensmeinung dahin zu erkennen zu geben, daß nämlich Dieselben Dero Orts die Veranlassung an die dortige Geistlichkeit katholischer Religion dahin thun und das Nöthige deshalb besorgen, auch darauf mit Effect halten, damit von nun an und künftighin alle dergleichen Controvers-Predigten überall durch ganz Schlesien meiner Hoheit, in den katholischen Kirchen und Klöstern gänzlich abgestellet und vermieden werden müssen; dergestalt daß zwar den römisch-katholischen Unterthanen die Sätze ihrer Religion und Theses in den Predigten von der Geistlichkeit vorgetragen und appliciret werden, letztere aber sich dabei aller Ausschweifungen und unanständigen Scheltens und Lästerns, so nur zum Aigreur und Vermehrung des Widerwillens uneer den verschiedenen Religionsverwandten gereichet, gänzlich und bei Vermeidung, deshalb sträflich zu werden, enthalten müssen." Am Schlusse dieses Schreibens zeigte er dem Bischofe an, daß auch den evangelischen Geistlichen ein Gleiches auferlegt werden solle; und dies geschah auch sofort, indem noch an demselben Tage ein Schreiben an das geistliche Ministerium abging, worin es heißt: „Da Euch sonsten schon vorhin bekannt ist, wie sehr ich alles Dasjenige verabscheue, was nur zu einiger Religionsverfolgung und zu einiger Verbitterung und Haß, sowol der evangelischen Religionsverwandten unter sich, als auch zwischen diesen und den Römisch-Katholischen meiner Lande, einige Gelegenheit geben kann, und daß ich Alles dergleichen schlechterdings und auf keine Weise gestattet, sondern vielmehr reprimiret wissen will: so habe ich auch zugleich resolviret, daß Ihr — — die Verfügung von meinetwegen thun sollet, damit die protestantische Geistlichkeit in Schlesien sonder Unterschied sich forthin in öffentlichen Predigten gänzlich enthalten müsse aller Controversien" u. s. w., fast mit denselben Worten, wie in obigem Rescript an den Bischof.

Noch weniger als zwischen Katholiken und Protestanten, konnte er die Reibungen zwischen den beiden evangelischen Parteien selbst leiden,

die er bei jeder Gelegenheit mit ſtrenger Unparteilichkeit auszugleichen ſuchte. Als 1783 eine reformirte Colonie in Preuſſen mit einer benachbarten lutheriſchen Gemeine wegen eines Grundſtückes in einen Streit gerathen war, in den ſich auch etwas Glaubens-Animoſität eingemiſcht hatte, ließ der König den Streitenden in einem Cabinetsbefehle eröffnen: „Meine Willensmeinung iſt, daß alle die Religionen, die ihren Gottesdienſt hier im Lande haben, ſollen das ſo haben wie ſie wollen, ohne ſie zu ſtören; die Lutheraner auf ihre Weiſe, und die Reformirten ebenſo gut wie die andern; überdem iſt dieſe ja die Familien-Religion.“ Die letztern Worte ſollten offenbar das vermeinte Uebergewicht der Lutheraner zurückweiſen und ihnen die Weiſung geben, daß, wenn ihm ſchon als Regenten beide Parteien gleich galten, er doch zur Beſchützung der Reformirten noch eine beſondere und perſönliche Verpflichtung habe, da ſeine Familie ſelbſt ihrer Confeſſion zugethan ſei, daß er ſie alſo, auch wenn, wie in dem vorliegenden Falle, das Geſetz gegen ſie entſcheiden müſſe, darum doch in ihrem Glauben keineswegs bedrückt oder nur zurückgeſetzt wiſſen wolle. — Aehnliche Reibungen waren ſchon früher in Schleſien vorgekommen, wo ſich, gleich in den erſten Regierungsjahren Friedrich's, mit ſeiner Erlaubniß eine Anzahl böhmiſcher Familien niedergelaſſen hatte. Dieſe beſtanden meiſt aus Lutheranern; aber es waren auch Reformirte unter ihnen, und neben Beiden auch Solche, die ſich neutral hielten. Dieſe verſchiedenen Elemente geriethen 1746 in eine Gährung, welche die Tendenz zur Separation zeigte, und diesmal waren es beſonders die Reformirten, die hartnäckig einen eigenen Prediger verlangten. Der König that Alles, um ihre Differenzen friedlich auszugleichen, und beauftragte die Generale v. Kalkſtein und v. Dohna dazu, indem er ihnen den 22. Februar 1747 ſchrieb: „Weilen mir daran gelegen, dieſe Troublen zu assoupiren, zumalen ſolche aus einfältigem Misverſtand entſprungen zu ſein ſcheinen, ſo befehle und committire ich Euch Beiden aus gnädigſtem Vertrauen, dieſe Sache ohne Weitläufigkeit und proceſſualiſche Form, kurz und gut zu examiniren, und alle erſinnliche Mühe und chriſt-vernünftige Vorſtellungen anzuwenden, um dieſen unnützen und ſchädlichen ſectiriſchen Streit zu heben, und beide Parteien wieder zu vereinigen, in Friede und Ruhe, wie vorhin, ihren Gottesdienſt zu halten, oder allenfalls, wenn Nichts verfangen wollte, mir Euer pflichtmäßiges Bedenken darüber abzuſtatten, was bei dieſer Sache zur Remedirung für billige und vom ſchädlichen Gewiſſenszwange entfernte Wege einzuſchlagen ſind.“ Die beiden Mittelsperſonen wuſſten, nach fruchtlos angeſtellten Verſuchen der Wiedervereinigung, nur den Ausweg vorzuſchlagen, den Parteien das Simultaneum und die Wahl eigener Prediger zu verſtatten. Der König ging ſogleich darauf ein und reſcribirte

den 29. März: „Ich approbire dieſes Expediens, und ſollet Ihr ſolches in meinem Namen dieſen Leuten gehörig bekannt machen, daß ſie ſich nur förderſamſt über ſothane Wahl friedlich vereinigen, und den reformirten Prediger anhero kommen laſſen mögen, da ich denn auf Eure Anzeige für deſſen Salarirung ſorgen werde. Die evangeliſch Lutheriſchen ſollen auch nach ihrem Verlangen den Prediger Macher behalten; und die dritte neutrale Partei könnte ſich zu einer Kirche, welche ſie wollte, halten, weil Keiner in ſeiner Gewiſſensfreiheit geniret werden ſolle. Indeſſen ſollten alle Theile alle bisherige Bitterkeit, Mistrauen, Haß und Zwiſtigkeit gegen einander, ſo gewiß nicht von dem heiligen Urheber der Religion herkäme, völlig ablegen, und in brüderlicher Einigkeit, Ruhe und Verträglichkeit, wie es vernünftigen Chriſten und redlichen Bürgern geziemt, unter einander leben." Dem Prediger Macher aber ſollten ſie, wie es weiterhin heiſſt, „da Solcher in Einem und dem Andern aus Uebereilung, Härte und gar zu großer Reformationsſucht gefehlt haben möchte, wie es anſcheinet, Solches nochmals ernſtlich verweiſen, und ihm anbefehlen, forthin ſich chriſtlicher, liebreicher, klüger und toleranter gegen dieſe armen Gemüther zu conduiſiren, auch das Skandal zu heben, oder meiner ſchweren Ungnade zu gewärtigen."

Wie hier, ſo war er bei jeder Gelegenheit bereit den Gemeinden einen Prediger zu geben, wie ſie ihn wünſchten, ſobald dabei nur keine unlautern Motive im Spiele waren, ohne nach der Orthodoxie oder Heterodoxie des Eingeſtellten zu fragen, wenn Derſelbe nur geſchickt und unbeſcholten war. So reſcribirte er den 17. Juli 1784: „Ich will den Gemeinen gar nicht verwehren, wenn ſie den einen Prediger lieber haben wollen wie den andern, daß ſie ſich Den wählen, zu dem ſie das meiſte Vertrauen haben; denn er prediget vor ſie. Nur muß das ein ordentlicher Menſch ſein, gegen deſſen Leben und Wandel Nichts zu ſagen iſt." In andern Reſolutionen kehren die ähnlichen Ausdrücke wieder: „wenn ſonſt wider deſſen Charakter und Lebensart nichts Erhebliches einzuwenden ſtehet", oder: „in ſo fern gegen deſſen Leben und Wandel nichts Erhebliches einzuwenden iſt", oder: „wenn anders wider deſſen Perſon und Lebenswandel Nichts einzuwenden iſt", oder endlich: „wenn gegen deſſelben Lehre und Leben Nichts einzuwenden iſt". Immer aber ſchärfte er den Behörden ein: „bei dergleichen Predigerwahlſachen durchaus keine Chicanen den Gemeinen machen zu laſſen." Mochte alſo eine Gemeinde einen freiſinnigen oder einen kirchlich orthodoxen Prediger wünſchen, dem Könige galt das gleich; ſie konnten wählen, wen ſie ihrem Standpuncte und ihren Bedürfniſſen entſprechend fanden, und gewiß ſein, daß weder dem Einen noch dem Andern die Beſtätigung würde verſagt werden. Denn der König erkannte nur die Pflicht, die

Gewissensfreiheit seiner Unterthanen in jeder Richtung zu schützen, ließ sich aber nie von stationären Theologen und Juristen die angebliche Pflicht einreden, irgend ein Bekenntniß der Vorzeit gegen die darüber hinausgeschrittenen Gemeinden aufrecht zu erhalten, sondern vernahm vielmehr in dem Verlangen solcher Gemeinden eine berechtigte Stimme der fortgebildeten Kirche; während er Diejenigen die noch auf dem frühern Standpuncte zurückgeblieben waren, ebenso ungehindert ihres Glaubens ließ. Wo die Prediger in dem freien Geiste der Reformatoren sich über den Buchstaben erhoben, in dem sich derselbe zuerst verkörpert hatte, da sah er in denselben keine Wortbrüchige und Meineidige, sondern freute sich, wenn sie auf dem Wege der Belehrung ihre Gemeinden einer höhern Aufklärung entgegenführen konnten; und solange die Gemeinden, ohne daran Anstoß zu nehmen, sich dadurch angesprochen und befriedigt fanden, ließ er sie ungehindert das Amt des Geistes führen. Sie darin irgendwie zu hemmen und an vorgeschriebene Formeln und Formen zu binden, verabscheute er als einen papistischen Zwang, durch den die evangelische Kirche nicht entweiht werden dürfe. Denn das Studium der Kirchengeschichte hatte ihn gelehrt, auf welche Weise die kirchlich-orthodoxe Lehre allmälig entstanden, und wie weit sie von dem reinen ursprünglichen Christenthume entfernt sei. Bei ihm war der Grundsatz, daß die Kirche sich aus sich selbst entwickeln und fortbilden müsse, That und Wahrheit geworden; und seine ganze Regierung war eine fortlaufende Praxis desselben, welche den glücklichsten Aufschwung der Geister hervorrief und förderte. Eben deshalb aber duldete er unter den Predigern durchaus keine Verketzerung und Ausschließung Andersdenkender. Sie konnten den alten oder neuen Glauben predigen, wie es ihre Bildung und Ueberzeugung mit sich brachte; aber jedes hierarchische Trachten untersagte er ihnen auf's strengste, und nahm die Gewissensfreiheit ebensowol für die Gemeinden gegen die Prediger als für die Prediger gegen die Gemeinden in Schutz. Im Jahre 1749 hatten zu Stargard in Pommern einige lutherische Eiferer, besonders ein Prediger Essart, mehre Einwohner der Stadt die in Glaubenssachen eine freiere Richtung gezeigt hatten, als es der engherzige Orthodoxismus zuließ, nicht blos von der Kanzel herab verketzert, sondern auch thatsachlich bei mehren Gelegenheiten verfolgt, und sogar Sterbenden ein christliches Begräbniß verweigert. Sobald diese hierarchischen Unbilden zur Kunde des Königs kamen, erließ er am 12. August einen Cabinetsbefehl an das dortige Ministerium, worin es heißt: „Gleichwie Sr. Königl. Majestät dergleichen ganz unchristliches und höchst unvernünftiges Betragen der oberwähnten Geistlichkeit zu recht großem Mißfallen gereicht; solches auch um so schändlicher und strafbarer ist, da es nicht allein den Grundregeln des Christenthums selbst, sondern zugleich Derselben

wegen Verstattung der Gewissensfreiheit so vielfältig declarirter allergnädigster Willensmeinung schnurstracks entgegenlauft: also haben Sie auch derselben dieses grobe Vergehen wider Gott, die Obrigkeit und die gesunde Vernunft hiedurch auf's nachdrücklichste verweisen, ihr aber zugleich so gnädigst als ernstlichst anbefehlen wollen, von dergleichen ungeziemendem Verfahren das künftige abzustehen, die Kanzeln nicht ferner zum Tummelplatz ihrer Affecten zu gebrauchen, alles Polterns und Schmähens auf solchen sich gänzlich zu enthalten, und überhaupt einen Jeden bei seinem Religions-Sentiment und seiner Gewissensfreiheit ungestört und ungekränkt zu lassen." Gleichzeitig erhielten die Regierung und das Consistorium den Befehl: „dahin zu sehen, daß sothaner Ordre nicht nur in Stargard, sondern auch aller Orten auf das Genaueste nachgelebet, und ein Jeder bei seiner Art, Gott zu dienen, so lange dadurch die gemeine Ruhe nicht gestört wird, ungekränkt gelassen werde."

An dieser großartigen Toleranz des Königs scheiterte jeder Versuch der orthodoxen Pietisten, der fortschreitenden Aufklärung Einhalt zu thun. Einen eclatanten Beweis von der Festigkeit, mit der er ihren Machinationen entgegentrat, aber auch zugleich von der Liberalität, mit der er Denen, die nun einmal durchaus nicht weiter geführt sein wollen, ihren beschränkten Standpunct ließ, gab er bei Gelegenheit der Unruhen, die über das 1780 erschienene neue Gesangbuch entstanden. Die alten orthodoxen Lieder, ganz nach der Dogmatik des 16. Jahrhunderts geformt, hatten längst den aufgeklärten Geist nicht mehr befriedigt und das veredelte Gefühl verletzt. Das Oberconsistorium in Berlin, das schon seit einiger Zeit auf eine liturgische Reform bedacht war, die es mit aller der Behutsamkeit, die solche Dinge erfordern, allmälig einzuführen beabsichtigte, machte den Anfang mit einer Sammlung religiöser Lieder, die theils ältere in zeitgemäßerer Form wiedergab, theils Arbeiten neuerer Dichter enthielt. Daß der König dieses Unternehmen gebilligt hatte, ersieht man aus einer Cabinetsordre vom 29. April 1782, worin es heißt: „es sei dieses neue Gesangbuch unter seiner höchsten Genehmigung publiciret worden." Absichtlich aber ließ er es nicht ausdrücklich unter seiner Autorität erscheinen, weil er die Einführung desselben nicht befehlen, sondern es den Predigern und Gemeinden selbst überlassen wollte, ob sie das alte oder neue Gesangbuch vorzögen. Zu dem Ende ließ das Oberconsistorium es drucken und vertheilen, und empfahl nar den öffentlichen Gebrauch desselben, in der Hoffnung, daß es sich durch seinen Inhalt selbst am besten empfehlen werde. Dies war auch wirklich bei sehr vielen Gemeinden der Fall, die es augenblicklich in Gebrauch nahmen. Kaum war es aber erschienen, so erhoben sich die Eiferer, denen die orthodoxe

Dogmatik für das wahre Evangelium galt, und die schon in der Abänderung oder Weglassung eines einzigen herkömmlichen Ausdrucks bedrohliche Antastung des Christenthums witterten, wie zu einem gemeinsamen Sturme gegen dieses angebliche Product des Unglaubens und der Freigeisterei. Auf alle Weise suchten sie das Volk, unter dem Vorgeben, daß man ihm den Glauben seiner Väter rauben wolle, zu fanatisiren, und bestürmten den König mit Bittschriften, die reine Lehre gegen ein solches Attentat zu schützen. Aber gleich der erste Bescheid, den er einigen von ihren Predigern allarmirten berliner Gemeinden auf ihren Protest gegen das neue Gesangbuch gab, zeigte deutlich, daß er weder Zwang wolle, noch Einseitigkeit dulde, sondern Jedem seine Freiheit lasse, in die kein Anderer einzugreifen befugt sei. Er schrieb nämlich an den Rand der Eingabe: „Ein Jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nur ehrlich ist. Was die Gesangbücher angeht, so steht einem Jeden frei zu singen „nun ruhen alle Wälder", oder dergleichen dummes und thörichtes Zeug mehr. Aber die Priester müssen die Toleranz nicht vergessen; denn ihnen wird keine Verfolgung gestattet werden." — Am ausführlichsten aber sprach er sich über das neue Gesangbuch und dessen Bestimmung aus in der Antwort, die er einer von Pommern aus eingegangenen Vorstellung gegen dasselbe am 1. Mai 1781 ertheilte. Hier heisst es nämlich: „Die pommerschen Landstände scheinen, nach ihrer Vorstellung vom 26. April, das angefertigte Gesangbuch nicht unparteiisch genug geprüft, sondern vielmehr durch ungleiche Vorspiegelungen dagegen eine ganz unrichtige Meinung geschöpft zu haben. Dessen Abweichung von dem alten betrifft an sich betrachtet gewisse Kleinigkeiten. Die Worte sind nur hie und da abgeändert; der Sinn des wahren Christenthums ist hingegen so wenig darin vernachlässigt worden, daß vielmehr solcher in den Gesängen in ein helleres Licht gesetzt und den Einfältigen begreiflicher gemacht worden ist. Gedachte Stände werden bei näherer unparteiischer Untersuchung sich davon selbst überzeugen können und einsehen, daß sie um so weniger Ursache haben, von dessen Einführung so viel Aufhebens zu machen, als sie zu dessen Annahme ganz und gar nicht gezwungen werden, sondern vielmehr diejenigen Gemeinden, welche das alte Gesangbuch vorziehen, solches immer behalten können, der Gebrauch des neuen Gesangbuches aber Denjenigen nicht untersagt werden kann, welche vermeinen darin mehr Erbauung zu finden. Dies erfordert Sr. Königl. Majestät so oft geäusserte Toleranz in dergleichen Kirchensachen, und diese kann gedachten Ständen niemals gegründeten Anlaß zu Beschwerden geben, da solche der Vernunft und wahren Religion so gemäß ist."

Solche Antworten konnten ihre Wirkung nicht verfehlen; die Auf-

wiegler wurden zur Ruhe verwiesen, und der ganze durch blinden Glaubenseifer angeregte, zum Theil auch durch weltliche Rücksichten genährte Zwiespalt ward auf eine Weise gehoben, bei der sich Niemand über Zwang beklagen konnte, und das Bessere um so gewisser den Sieg gewinnen musste, da es durch kein Machtgebot befohlen, sondern ganz der freien Ueberzeugung eines Jeden überlassen ward. Es ist interessant, den König selbst sich über den ganzen Hergang äussern zu hören. In einem Briefe an d'Alembert vom 13. April 1781 erzählt er ihn mit diesen Worten: „Wir haben hier eine kleine Unruhe in der Kirche über einen Gegenstand von der äussersten Wichtigkeit gehabt. Die Protestanten, wie Sie wissen, glauben, daß die Gottheit ihren Gesang liebe. Nun hat, ich weiß nicht welcher deutsche Dichter, in diesen schönen Gesängen einen Haufen Ungereimtheiten anzutreffen gemeint, und neue verfertigt, die nach seiner Meinung des höchsten Wesens würdiger wären. Dies hat eine Spaltung verursacht; ein Theil hält es mit den alten Gesängen, der andere mit den neuen. Das Volk schrie über Ketzerei, ohne zu wissen warum; die Priester waren eifersüchtig auf einander, und wollten sich schon in den Bann thun; die Buchhändler mischten sich mit in diesen Hader; einige hatten ganze Ausgaben von den neuen Gesängen, die sie verkaufen wollten; einige hatten ihren Laden noch ganz voll von den alten, die sie nicht hätten an den Mann bringen können, wenn die neue Mode den Vorzug erhalten hätte. In dieser Verwirrung des Streites brachte jeder Theil bei mir seine Klage an; und als unparteiischer Richter entschied ich, daß ein Jeder Gott loben könne, wie er es am schicklichsten finde. Und so ist der Friede in der Kirche zu Berlin wieder hergestellt."

Diese Beispiele genügen, um die Praxis der Toleranz Friedrich's in's Licht zu setzen. Allenthalben zeigt es sich, daß die Gewissensfreiheit bei ihm kein leeres Wort und kein täuschendes Aushängeschild, sondern volle Realität war. Nie machte er sich des Selbstwiderspruches Derer schuldig, die einmal über das andere versichern, daß sie Jedem seinen Glauben frei lassen, und dann gleichwol, sobald Jemand durch den fortgeschrittenen Geist seiner Zeit über die Schranken eines verjährten Bekenntnisses hinausgeführt wird, denselben als ein abgefallenes Glied aus der Kirche hinausweisen und ihm höchstens das Recht der Sectenbildung einräumen. Jede Richtung, die sich in der Kirche als ein Erzeugniß ihres lebendigen Geistes entwickelte, galt ihm für eine gleichberechtigte; und er wies keine deshalb ab, weil sie nicht auf frühern Bildungsstufen stehen blieb und in früher ausgeprägten Formen nicht mehr den Ausdruck ihrer Denkweise fand. Denn ihm war die Kirche nicht eine Rechtsanstalt, die als solche irgendwelchem Zwange unterläge, sondern eine freie Glaubensgemeinschaft; und er fand ihr Wesen nicht in irgend einem Zeitbekennt-

niſſe, ſondern in dem ewigen Geiſte der Wahrheit, der zu jeder Zeit einen angemeſſenen Leib aus ſich ſelbſt herausbildet. Ein Religions-Edict, wie das ſeines Nachfolgers, wäre bei ihm undenkbar geweſen; und hätte er ein ſolches vorgefunden, er würde es ohne Zweifel ſofort aufgehoben haben, wie es der letztverſtorbene König gethan hat. Glaubens-Proceſſe, wie der des Predigers Schulz zu Gielsdorf, — neuerer Wiederholungen deſſelben nicht zu gedenken, — würden von ihm ſchon im Keime erſtickt ſein, oder hätten doch, wenn ſie auch anhängig gemacht wären, nie zu Abſetzungen führen können. Wenn auch noch ſo viele Conſiſtorialräthe ihm die Pflicht, und Kirchenlehrer das Recht dazu deducirt hätten: er würde Beide zuverläſſig mit dem kurzen Beſcheide abgewieſen haben, daß weder Pfaffen noch Juriſten mit ihren heiligen oder profanen Geſetztiteln ihn an der Ausübung des in dem allerheiligſten Codex der Menſchheit geſchriebenen Geſetzes hindern ſollten, dem zufolge ein Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden müſſe.

Friedrich hatte einen zu hohen, chriſtlich freien Begriff von der Kirche, als daß er Dogmen, ohne welche ſie Jahrhunderte lang beſtanden hatte und die ihr erſt nach und nach aufgebürdet waren, für weſentlich hätte halten, und darum als ſtehend und bindend gelten laſſen können. Ein geläuterter Gottesglaube und eine darauf gebaute reine Sittlichkeit war ihm der Kern aller Religion überhaupt, und darum auch der chriſtlichen als der beſten. Für die Befeſtigung dieſer Grundpfeiler der innern und äuſſern Wohlfahrt der Menſchen war er unermüdet thätig. Aber auch hier ſah er kein abgeſchloſſenes Gebiet, in das Niemand einen prüfenden Blick werfen dürfe. Vielmehr geſtattete und begünſtigte er die freieſte Unterſuchung, der er nur die einzige Schranke ſetzte, daß ſie nicht auf eine Weiſe geführt werde, bei der ſie Unkundigen und Schwachen Anſtoß geben könnte, die ebenſo gut ein Recht auf ihren Glauben hätten als die Aufgeklärten. Auch dieſe Schranke ward ihm nicht durch Beſorgniß für die Sache, ſondern nur durch Rückſicht auf die Perſonen geboten, und war alſo ein Ausfluß reiner Humanität. Er war ebenſo fern von der zaghaften Furcht, daß das Chriſtenthum durch freie Unterſuchung Gefahr laufen könne, als von der beſchränkten Anſicht, daß der ewige Geiſt deſſelben in einmal feſtgeſtellte Formen gebannt ſei. Dadurch bewies er in der That mehr Glauben als jene Kleinmüthigen, die jeden Buchſtaben und Titel eines überlieferten Lehrbegriffs mit ängſtlicher Scrupuloſität überwachen und durch beengende Reverſe verbollwerken. Wie ihm die Wahrheit allein für berechtigt galt, ſo hielt er auch ſie allein für unwandelbar, unvergänglich und keiner äuſſern Stütze bedürftig. Sie in ihrer fortſchreitenden, nie abgeſchloſſenen Entwickelung aufzuhalten, hätte er für ein Majeſtätsverbrechen an dem menſchlichen Geiſte gehalten. Was

aber von früher angenommenen Formen und Ansichten bei fortgesetzter Untersuchung abgethan werden mochte, weil es sich in hellerem Lichte nicht mehr halten konnte, das erkannte er eben an dieser Vergänglichkeit für die unwesentliche Hülle, die man, wenn sie sich factisch überlebt habe, nicht länger dürfe festhalten wollen, sondern über deren Abstreifung man sich freuen müsse, weil sie, als Fortschritt von dem fälschlich für Wahrheit Gehaltenen zur wirklichen Wahrheit, für reinen Gewinn zu achten sei.

In den ihm zugeschriebenen „Gedanken über die Religion" ist dies unumwunden ausgesprochen in folgenden Worten, die zwar von den Orthodoxisten für arge Ketzerei ausgeschrieen, desto gewisser aber von Jesu selbst gebilligt werden würden. „Wenn die christliche Religion wahr ist, so wird uns die Untersuchung in dem Glauben an sie befestigen; ist sie aber falsch, welches Glück für uns, den Irrthum abzulegen! Die Religion ist ein Pfand, welches die Väter ihren Kindern hinterlassen haben. Wenn sie nicht erdichtet ist, warum scheuen wir uns sie zu prüfen? Und ist sie es wirklich: was für ein Uebel wäre es, wenn wir einsähen, daß Das was man für etwas Wesentliches ausgegeben hat, in einer bloßen Einbildung unseres Verstandes bestehe?" — In diesen Worten liegt mehr ächte Weisheit und mehr Vertrauen zu der Wahrheit, als buchstäbelnde Dogmenknechte je in ihrem beschränkten Geiste und engen Herzen fassen mögen. Man sieht, daß Friedrich hier nur mit andern Worten den Grundsatz Gamaliel's aussprach: ist der Rath oder das Werk aus den Menschen, so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnet ihr es nicht dämpfen; auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten. Damals bedurfte es nicht, daß ein seines Glaubens wegen hart Bedrängter, wenn es unter Friedrich's Scepter überhaupt einen Solchen hätte geben können, diese Worte dem Könige zugerufen hätte; der König selbst rief sie seinen Zeitgenossen als die sicherste Bürgschaft seiner Unbefangenheit zu. Und hätte er in der Vertheidigung der Geistesfreiheit auch nicht selbst die Initiative ergriffen, hätte er dies Wort auch zuerst aus einem andern Munde vernommen, er würde es als ein tief in seinem Innersten wiederhallendes mit Freuden begrüßt und von allen möglichen Mitteln, den Conflict zwischen dem überlieferten Dogma und der fortgeschrittenen Wissenschaft auszugleichen, keins weniger ergriffen haben, als den Heterodoxen zuzurufen, ihnen stehe ja der Austritt aus der Kirche frei, und Niemand zwinge sie in derselben zu bleiben. Will man aber jenes Wort vielleicht gar ein unchristliches nennen und Friedrich deshalb für einen Unchristen erklären, weil er es sich in seiner Weise zueignete? Wohlan, dann entblöde man sich nicht die Christlichkeit auch Jesu selbst abzusprechen, der nur um der Wahrheit willen Glauben verlangte, und seine Gegner unbefangen aufforderte ihm eine Abweichung

von der Wahrheit nachzuweisen, wodurch sie dann volle Berechtigung erhielten ihm den Glauben zu versagen.

In diesem Geiste ehrte Friedrich die Wahrheit, und nur sie allein, wo und bei wem er sie auch fand, und in welcher Gestalt sie ihm auch entgegentrat. Nur die Frömmler und Heuchler, die unter der Maske der Rechtgläubigkeit den Symbolzwang und die Glaubensdespotie verfochten und auf alle Weise den Arm der Fürsten für ihre Bestrebungen zu bewaffnen trachteten, verabscheute er als eine Pest der menschlichen Gesellschaft. Gerecht, wie immer, ließ er zwar auch ihnen ihren Glauben ungehindert und ungekränkt, nach dem früher ausgesprochenen Grundsatze, daß Vorurtheile nicht durch Gewalt der Waffen, sondern nur durch die Macht der Wahrheit zu überwinden sind. Aber ihre Uebergriffe in das Gebiet der Glaubensfreiheit Anderer mit Macht zurückzuhalten, hielt er für heilige Regentenpflicht. In dieser Beziehung schrieb er den 8. September 1775 an Voltaire: „Die Frömmlinge haben ihren Anhang, und man wird sie nur durch überlegene Gewalt zu Boden schlagen können. Die Regierung muß die Sentenz fällen. Aufgeklärte Minister könnten Viel dazu beitragen; aber doch ist der Wille des Souverains unumgänglich nöthig. Ohne Zweifel wird es mit der Zeit dahin kommen; aber weder Sie noch ich werden diese so sehr gewünschte Begebenheit erleben."

Ob wir sie jetzt erlebt haben, oder noch erleben werden? ob das von Friedrich in Aussicht gestellte „aufgeklärte Jahrhundert" schon angebrochen sei, in welchem man „ungestraft ganz laut denken könne?" — das sind Fragen, die eben jetzt tausend Gemüther bewegen, auf tausend Lippen schweben. Unsere Zeit trägt die Entscheidung derselben in ihrem verhängnißvollen Schooße. Friedrich der Große hat diese Entscheidung kräftig vorbereitet, ohne sie völlig zu erleben. Wir aber, die wir sein großes Bild geschauet haben, wollen ihn noch im Grabe segnen, über seinem Grabe einander die Hand reichen zum treuen Streben in Wahrheit und Liebe, und Gott bitten, daß er uns immer Fürsten gebe, die dieses Streben anerkennen und fördern.

III.

Das Religionsgespräch zu Maulbronn 1564,

actenmäßig dargestellt und kritisch beleuchtet [1])

von

Dr. ph. Karl Klunzinger in Stuttgart.

Obwol das Protokoll des Religionsgesprächs zu Maulbronn längst bekannt ist, so möchte es doch nicht überflüssig sein, eine klare Uebersicht davon zu geben, da es sich um seiner Wiederholungen und Abschweifungen willen schwer liest; auch dürften einige Bemerkungen über das Oertliche nicht ohne Interesse sein, sowie eine unparteiische Kritik sich von selbst rechtfertigen.

Veranlassung zu diesem Gespräche gab bekanntlich der Uebertritt des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zur reformirten Kirche, wodurch den Lutheranern eine tiefe Wunde geschlagen wurde. Sie gaben sich deshalb alle Mühe, ihn wieder für ihre Sache zu gewinnen; und endlich gelang es seinem nachbarlichen Freunde, dem Herzog Christoph, bei einer vorläufigen Unterredung zu Hilsbach ihn zu der Zusage zu bewegen, bei einem förmlichen Religionsgespräche einen Versuch zur Wiedervereinigung machen zu lassen.

Zuerst wurde Bretten, Melanchthon's Geburtsort, hiezu bestimmt; später aber entschied man sich für das Kloster Maulbronn [2]), ohne Zweifel wegen seiner für diesen Zweck besonders geeigneten Räumlichkeiten [3]). Man zeigt noch jetzt in der Kirche daselbst zwei Tribünen,

---

[1]) Protocoll Das ist, Acta oder Handlungen des Gesprechs, zwischen den Pfältzischen vnd Wirtembergischen Theologen, von der Vbiquitet oder Allenthalbenheit des Leibs Christi, vnd von dem buchstäblichen verstand der wort Christi, Das ist mein Leib, ꝛc. Im April des Jars 1564. zu Maulbrun gehalten. Heidelberg 1565.

[2]) Plank, Gesch. der protestantischen Theologie, VI. Buch. VII. Cap. S. 487. Anm. 200.

[3]) Kurz zuvor hatte es auch zu einer Zusammenkunft der Fürsten und Stände in Angelegenheiten der Ritterschaft gedient.

welche damals zu Controvers-Kanzeln benutzt worden sein sollen. Allein es wurde nicht gepredigt, sondern blos disputirt, wobei sich „beider Theil Theologen sammt den Politicis beiden Theils an ihre verordnete Tische setzten". Es hatten diese Tribünen eine andere Bestimmung; wozu noch kommt, daß diese Kirche feucht und kalt ist, und man sich deshalb in der ersten Hälfte des Monats April (s. unten), zumal Morgens früh 6 Uhr, wo mehrere Mal die Verhandlung schon anfing, unmöglich dort aufhalten konnte. Man hatte aber die Wahl zwischen dem Gebet-, Sprech- und Winter-Speisesaal [4]). Anwesend waren von Seite der Pfalz: Kurfürst Friedrich sammt seinen Räthen und Hofgesinde; die Theologen M. Michael Dillerus, Hofprediger; und die Professoren Dr. Petrus Boquinus, Dr. Gaspar Olevianus, Petrus Dathenus und Zacharias Ursinus; die Politici Dr. Christophorus Ehem, kurfürstlicher Canzler, und Thomas Erastus, Leibmedicus und Kirchenrath, sowie der Notarius (Secretär) Guilielmus Xylander, Professor der griechischen Sprache zu Heidelberg; von Seite Würtembergs: Herzog Christoph mit seinen Räthen und Hofgesinde; die Theologen Valentin Vannius, Abt zu Maulbronn, Johann Brenz [5]), Propst zu Stuttgart, Dr. Jacobus Andreä, Propst und Canzler zu Tübingen, Dr. Theodoricus Schnepfius, Pfarrer und Professor zu Tübingen, M. Balthasar Bidenbach, Hofprediger, die Politici Dr. Johann Feßler, Canzler, Dr. Hieronymus Gerhard, Vice-Canzler, und der Notarius Lukas Osiander, damals Prediger in Stuttgart.

Die Verhandlung eröffnete Dr. Ehem im Namen der Fürsten durch eine Anrede, worin er den Zweck der Zusammenkunft, besonders gegenüber von den Katholiken, die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Nothwendigkeit auseinandersetzte, alle Privatrücksichten bei Seite zu lassen. Ihm antwortete zuerst Dr. Olevianus und dann Dr. Jakob (Andreä), worauf Olevianus das Gebet sprach. Derselbe war nebst Ursinus der Hauptstreiter der pfälzischen Partei, indem sich Dr. Boquinus bald zurückzog, Dillerus und Dathenus aber durchgängig nur eine untergeordnete Rolle spielten. Dr. Jakob führte, der Verabredung mit

---

[4]) Wir verweisen des Näheren auf die Beschreibung des Klosters Maulbronn, die wir gegenwärtig verfassen.

[5]) Dieser kam einen Tag später als seine Collegen, nämlich erst am Montag den 10. April, und wäre vielleicht gar nicht gekommen, um zu zeigen, daß diese Lehre nicht blos von ihm ausgehe, wenn der Kurfürst es nicht besonders gewünscht hätte. S. Warhafftiger vnnd grundtlicher Bericht, von dem Gesprech zwischen des Churfürsten Pfaltzgrauen, vnd des Hertzogen zu Württemberg Theologen, von des Herren Nachtmal zu Maulbronn gehalten. 1564. S. 71.

seinen Collegen gemäß, ganz allein das Wort [6]). Herzog Christoph selbst sprach wenig und ließ sich nur auf das Formelle ein; Pfalzgraf Friedrich sprach zwar mehr, hielt sich aber mit einer einzigen Ausnahme innerhalb derselben Grenze.

Die Verhandlung zerfiel in zwei Haupttheile: 1) von der Ubiquität des Leibes Christi, 2) von dem Abendmahl selbst.

Auf den ersten wurden fünf Tage (10.—14. April) mit acht Sitzungen verwendet. Einig waren hier beide Parteien über die Thesis: beide Naturen in Christo sind unzertrennlich, ewig und unauflöslich zu Einer Person verbunden. Dagegen differirten sie in der Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi und der realis communicatio seiner beiden Naturen, indem die Würtemberger diese zwei Puncte annahmen, die Pfälzer aber sie verwarfen.

Gegen die Ubiquität wendeten die Pfälzer ein: das Wort selbst stehe gar nicht in der Bibel [7]); aus der Lehre aber würde folgen, daß der Leib Christi nicht sterblich gewesen sei; man dürfe nur nach dem Anfang derselben fragen, um sich von ihrer Unhaltbarkeit zu überzeugen, der Leib Christi sei seit seiner Himmelfahrt noch nirgends gesehen worden; auch gehöre sie nicht wesentlich zur Erklärung vom Abendmahl. — Dagegen bemerkten die Würtemberger: wenn auch nicht das Wort, so sei doch der Sinn davon in der Bibel enthalten; der Tod Christi sei ein freiwilliger gewesen; die Henosis mache jede nähere Zeitbestimmung überflüssig; Christus sage, „selig sind, die nicht sehen und doch glauben"; und endlich erhelle aus den Einsetzungsworten allerdings, daß diese Lehre nothwendig hieher gehöre.

Ihre positiven Gründe nahmen die Würtemberger aus Ev. Joh. 1, 14. Eph. 1, 20. Hebr. 1, 3. Psalm 8, 7. Phil. 2, 9. Matth. 28, 18. Col. 2, 9. Ev. Joh. 3, 34. Hieraus, sagten sie, folge die unendliche Majestät Christi, also auch die Ubiquität seines Leibes. Ferner führten sie an: Matth. 18, 20. Ev. Joh. 11. Phil. 2, 5—11. Eph. 4, 10. u. Apostelgesch. 23. — Diesen Beweisstellen hielten die Pfälzer wieder Folgendes entgegen: Joh. 1, 14 begründe keine wesentliche Eingiessung der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche; Eph. 1, 20 (Hebr. 1, 3) und Psalm 8, 7 beziehen sich auf den Zustand nach dem Leiden; auch sei das Sitzen zur rechten Hand Gottes von der rechten Hand selbst wol zu unterscheiden, denn diese sei von Ewigkeit gewesen

---

[6]) A. a. O. S. 70.

[7]) Merkwürdig ist, daß jeder Theil die Erfindung dieses Worts von sich ablehnte; ja später nannten sogar die Pfälzischen die Ubiquität eine Bastardtochter des Brenz. A. a. O. S. 67.

und also, ehe die Menschheit Christi angefangen habe; Phil. 2, 9 und Matth. 28, 18 drücken nur eine solche Art des Gegebenseins aus, wobei sowol das Wesen als auch die Eigenschaften der Naturen beibehalten werden; das Col. 2, 9 angeführte Wohnen sei nicht so viel als Gleichsein; und Joh. 3, 34 treffe nicht zu, weil die Ubiquität keine Gabe des heil. Geistes sei; Matth. 18, 20 aber und die Ev. Joh. 11 erwähnte Auferweckung des Lazarus beziehen sich auf die Gottheit Christi; Phil. 2, 5—11 sei der Zustand der Erniedrigung von dem der Erhöhung genau zu unterscheiden; Eph. 4, 10 sei von den Gaben des Geistes, die er austheile, zu verstehen; Apostelgesch. 23 endlich beziehe sich auf das Sein Christi im Himmel.

Ihre positiven Gründe schöpften die Pfälzer aus den Stellen, welche lehren, daß Christus nur je an Einem Orte war: Matth. 28, 6. Lucä 2, 43—46. 24, 51. Ev. Joh. 11, 21. 12, 8. 16, 28. 20, 17. Apostelgesch. 1, 11. — Diesen hielten die Würtemberger wiederum entgegen: es gebe eine dreifache Art der Existenz der Menschheit Christi, die erste habe stattgefunden vor seiner Auferstehung, die zweite zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt, die dritte finde noch statt, sie bestehe im Sitzen zur Rechten Gottes, welches die Ubiquität in sich schliesse.

Beide Theile beriefen sich wiederholt auf die Kirchenväter, obwol die Würtemberger anfangs die Autorität derselben nicht anerkennen wollten. Besonders lebhaft wurden die Debatten in der fünften Sitzung, wo Dr. Olevianus die Frage aufwarf, ob Christus schon in Mutterleibe die Ubiquität gehabt habe. Da Dr. Jakob als Antwort hierauf die Stelle Phil. 2 erklärte, und Dathenus bemerkte, das heisse Predigen und nicht Disputiren, sagte der Kurfürst: „Dieser Spruch redet von der Liebe. Wir haben mit Predigen [8]) drei Tage schon verzehret, aber mich schläfert nicht dabei, denn ich bin darum hie, daß ich wolle lernen, und will mein Leben lang lernen. Habe mein Geschäft auf ein Ort gelegt, und will ihm auswarten, sollte es auch vierzehen Tage währen." Herzog Christoph aber äusserte: „Der Andere (Dr. Olevianus) hat Diesen (Dr. Jakob) fangen wollen; ist billig, daß sie (Beide) gehört werden." Am Schlusse seiner weitern Eröterung nun sagte Dr. Jakob: Dr. Olevianus habe bei seiner Frage die böswillige Absicht gehabt, ihnen etwas Ungereimtes unterzulegen, um die Gemüther der Zuhörer von ihnen abzuwenden; was der Andere verneinte, dagegen dieselbe Frage in verschiedenen Wendungen wiederholte. Als sich nun Dr. Jakob stets auf die Henosis berief, sagte er: „Ihr werdet nicht also entschlüpfen, und wäret ihr noch so glatt."

[8]) Heisst hier so viel als: weitläufig disputiren.

In der achten Sitzung führte Dr. Jakob Luther'n als Autorität an; worauf der Kurfürst bemerkte: „Luther ist kein Apostel gewesen, hat auch irren können." Auf die Erklärung des Dr. Jakob, da die Pfälzer die Ubiquität nicht zugäben, so wäre es auch vergeblich, vom Abendmahl zu disputiren, wurde die ganze Verhandlung als geschlossen betrachtet; und er und Dillerus sprachen noch einige Worte zu den Fürsten, wobei sie sich bedankten, daß sie das Gespräch angestellt und mit beharrlicher Geduld ihm angewohnt haben, ihr Bedauern ausdrückten, daß kein Resultat erreicht worden sei, und jeder Theil die Schuld daran von sich abzuwälzen suchte, sie auch mit der Hoffnung auf eine endliche Vereinigung trösteten.

Gleichwol wurde auf Herzog Christoph's ausdrückliches Begehren[9]) auch noch die zweite Frage von dem Abendmahl selbst erörtert, aber den beiderseitigen Theologen aufgegeben, freundlich und christlich und auf's kürzeste zu conferiren. So wurden denn auf diesen Artikel nur noch zwei Sitzungen am 15. April verwendet. — Einig waren hier wiederum beide Theile über die Thesis: der Leib und das Blut Christi werden wahrhaftig im Abendmahl genossen. Dagegen behaupteten die Würtemberger, sie verständen die Einsetzungsworte buchstäblich, was die Pfälzer leugneten.

Die Würtemberger unterstützten ihre Behauptung dadurch, daß der Sinn der Einsetzungsworte, wie sie ihn geben, für Jedermann verständlich sei; wenn man z. B. Einem Wein in einer Kanne verehre, so sage man, „das ist der Wein", und meine doch die Kanne und den Wein; es heisse „das" und nicht „das Brod"; und Christus habe sich seiner Majestät schon vor seiner Himmelfahrt, folglich auch der Ubiquität bei der Einsetzung des Abendmahls bedient.

Die Pfälzer führten dagegen an: Paulus sage 1 Kor. 10, 16, „das Brod das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?"; man müsste folgerecht auch das Brod und den Leib Christi mit dem Munde geniessen; es wäre sein Leib nicht blos bei dem Brode des Abendmahls, sondern bei allem Brode das damals in der Welt gegessen wurde vorhanden gewesen; auch sei Christus bei seiner Verklärung nur an Einem Orte gewesen.

Zum Schluß wurde zu Protokoll gegeben: dem Kurfürsten seien allerhand wichtige Geschäfte vorgefallen, also daß er dem Gespräch nicht weiters auswarten könne, und die Hoffnung auf künftige Vereinigung ausgesprochen.

---

[9]) S. *Luc. Osiander*, Epit. Hist. Eccles. Cent. XVI. Lib. III. Cap. 59. Pag. 792.

Fragen wir nun, wo beide Parteien in ihrem Rechte gewesen seien und wo nicht, so dürfte sich Folgendes ergeben:

Mit Recht behaupten die Würtemberger: daß eine Mittheilung beider Naturen in Christo uns eine reale sein könne, und daß durch Leugnung dieser Art der Mittheilung der specifische Unterschied zwischen Christus und andern Heiligen aufgehoben werde. Ihre stete Zuflucht zu dem Bollwerk der Henosis läßt sich zwar auf exegetischem Boden nicht streng abweisen, ist aber doch nicht genügend und harmonirt namentlich nicht mit ihrer genauen Abgrenzung des dreifachen Seins der Menschheit Christi. Am scheinbarsten benutzten sie für sich die Stelle Eph. 4, 10; am schwächsten dagegen war ihr Beweis von dem Sitzen zur rechten Hand Gottes, weil dieses ein blos bildlicher Ausdruck ist; auch war ihre Auffassung der Einsetzungsworte offenbar keine buchstäbliche.

Andererseits behaupteten die Pfälzer mit Recht: eine reale Mittheilung beider Naturen in Christo sei ohne wesentliche Eingiessung der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche, also ohne Vermischung beider nicht denkbar; ihr Gleichniß von dem Verhältniß der Seele des Menschen zu seinem Leibe war jedenfalls gut gewählt, wenn auch nicht ganz adäquat; ihr Fragen nach dem Anfang der Ubiquität keineswegs ein böswilliges, sondern nothwendig, um die Blöße dieser Lehre aufzudecken. Ihre Auslegung von Eph. 4, 10 machte sich lange Zeit hindurch geltend, ist aber nicht erschöpfend [10]). Die Stelle Hebr. 2, 16 legten beide Theile unrichtig aus [11]).

Dieser Fehler ungeachtet gebrach es ihnen weder an dialektischer Gewandheit, noch an gutem Willen sich zu vereinigen. Daß es ihnen nicht gelang, daran waren nicht sie schuld, sondern die Beschaffenheit des Gegenstandes, den sie behandelten, nämlich das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, welches ein unergründliches ist.

---

[10]) Vgl. Lewald, katechetischer Unterricht des Pfalzgrafen Friedrich V., S. 131. Anm. 32.

[11]) A. a. O. S. 122. Anm. 20.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1849. II. Heft.

IV.

Theologiſcher Briefwechſel

zwiſchen

Landgraf Philipp von Heſſen und Herzog Georg von Sachſen

aus den Jahren 1525 bis 1527.

Mitgetheilt

von

Lic. theol. F. K. Seidemann,

Pfarrer zu Eſchdorf bei Dresden.

Es waren nicht blos die angeerbten Verhältniſſe der Verwandtſchaft und der Erbeinung, in denen die fürſtlichen Häuſer von Heſſen und Sachſen mit einander ſtanden, ſondern in dieſe gegenſeitigen engern Beziehungen hatte ſich auch die vertrauliche Freundſchaft eingefunden. Landgraf Wilhelm II. der Mittlere von Heſſen und Herzog Georg von Sachſen waren von Herzen Freunde. Inniger wurden die Verhältniſſe durch die Heirathen der beiderſeitigen Kinder. Wilhelm und Georg beredeten zu Erfurt am 8. März 1505 die künftige Ehe ihrer Kinder Eliſabeth, geb. 4. März 1502, und Johanns, geb. 24. Aug. 1498 [1]). Landgraf

[1]) Johann gibt 18. April 1515, Dresden Mittwoch nach Quaſimodogeniti, unter ſeinem Siegel dem Chriſtoph v. Taubenheim Vollmacht, mit Eliſabeth in ſeinem Namen durch gebührliche Worte de praesenti zu contrahiren, dieſe Worte zu machen, wie er ſie, wenn er gegenwärtig wäre, machen würde, und gedachtem Fräulein eine beſtändige Ehe zu verſprechen, auch dieſes wiederum anzunehmen und darnach den Handſtreich zu thun sub clausula rati et grati. Die Vermählung hatte ſtatt am 28. Januar 1519 zu Kaſſel. Herzog Georg reiſte dazu von Dresden ab am 8. Januar 1519 mit ſeinen Söhnen Johann und Friedrich, ſeiner Gemahlin Barbara und der Landgräfin Anna. Die Reiſe ging über Meißen, Oſchatz, Mutſchen, Grimma, Leipzig, wo der Stadtrath der Landgräfin am 14. Januar ein Lägel Rheinfall zum Geſchenk ſandte, Merſeburg, Querfurt, Sangerhauſen, Kindelbrück, Salza, wo den 20. Januar der Stadtſchreiber der Landgräfin einen vergoldeten

Wilhelm starb am 11. Juli 1509; und nun nahm Herzog Georg sich der Wittwe desselben, Anna von Meklenburg, und des jungen Landgrafen Philipp, geb. den 13. November 1504, an, wie er wusste und konnte. Später gab er dem Landgrafen seine älteste Tochter Christina, geb. 25. December 1507, zur Gattin; die Vermählung geschah zu Dresden den 16. October 1523, die feierliche Hochzeit zu Kassel am 31. Januar 1524.

Diese freundlichen Verhältnisse zwischen dem landgräflichen und herzoglich sächsischen Hofe wurden zwar niemals ganz aufgehoben, wol aber vielfach getrübt und verstört. Anlaß dazu gab die Reformation. — Landgraf Philipp hatte auf dem wormser Reichstage 1521 Luther'n besucht, mit ihm (bezeichnend für seine leibliche Eigenthümlichkeit) gescherzt, aber doch beim Abschiede gesagt: „Habt Ihr recht, Herr Doctor, so helfe Euch Gott!“ [2]) Doch erst am 27. März 1525 konnte Luther an Spalatin schreiben: „Gaudeo, Hessorum Principem nostris Principibus colloqui; spero Evangelii fructum fore;“ und an Amsdorf den 11. April: „Hessus Christo lucrificatus ardet pro Evangelio, *etiam Ducem Georgium solicitat fortiter* [3]).“ Der Landgraf war nämlich am 5. Juni 1524, Sonntag nach Erasmi, in Heidelberg mit mehrern oberländischen Fürsten auf einem Armbrustschiessen zusammen gewesen, wo sie sich das Wort gegeben hatten, das Zutrinken und Fluchen zu lassen und bei ihren Unterthanen ebendahin zu wirken; in der Verordnung darüber vom

---

Kopf, d. i. Becher, zu Geschenk brachte, Mühlhausen, Eschwege, Spangenberg, Kassel, wo man am 24. Januar eintraf und bis zum Sonnabend, 29. Januar, blieb. Zurück ging die Reise über Waldkappel, Kreuzburg, Salza, Tennstädt und Kindelbrück, Sangerhausen, Mansfeld, Halle, wo Fastnacht gefeiert wurde und der Rath der Herzogin Barbara eine vergoldete Scheuer (Becher) verehrte, Leipzig, wo am 11. März vor Georg und dem herzoglichen Frauenzimmer eine Comödie, den 13. März aber, Sonntag Invocavit, vor Georg „Comedia Reuchlein“ (Sergius?) recitirt wurde, Grimma, Lommatsch, Meißen, Dresden 17. März. Die ganze Reise kostete 1069 fl. 22 gr. 8 pf., und bekamen in Kassel die Trompeter 28 fl. Trankgeld, „der Braut in den Rock zu blasen“. Hiernach sind J. S. Müller's sächs. Annales fol. 72 und Rommel's Gesch. von Hessen III, Anm. S. 133, zu berichtigen, welche die Hochzeit auf den 7. Juni 1519 setzen. — Dem Landgrafen gaben im Jahre 1523 die Herzöge sammt Frauenzimmer auf seiner Heimreise vom Beilager das Geleite bis Meißen, wo sie Donnerstags am 22. October zum Abendessen eintrafen, und Freitag nach dem Morgenmahl wieder nach Dresden zogen.

[2]) Walch XV, S. 2247. Frick's Seckendorf, Buch I. S. 357.

[3]) Briefe Luther's ed. de Wette II, 641. 644. — Zusammenkunft in Kreuzburg am 20. März 1525. *Spal.* ap. Menck. II, 642. Rommel III, S. 320. Anm. S. 231. *Seckend.* II, 35.

18. Juli 1524 befahl er nun den Pfarrern, das Volk auch im Evangelio lauter und rein zu unterrichten. — Mit Melanchthon war er auf deſſen Reiſe nach Heidelberg zuſammengetroffen, und Dieſer hatte ihm bald ſeine Schrift „Ein kurzer Begriff der erneuten chriſtlichen Lehre" zugeſchrieben [4]). Solchem bedrohlichen Anheben ſuchte vergebens der Franziscanerguardian zu Marburg, Nikolaus Ferber aus Herborn, entgegenzutreten in einem durch ſeine Obern gutgeheiſſenen Schreiben an Philipp, worin er auch ſein Bedauern ausſpricht, daß der Landgraf Luther's und Melanchthon's Schriften leſe. Philipp antwortete gar bibelkundig am 16. Januar 1525. In gleich evangeliſchem Sinne erwiederte er ſeiner Mutter Anna (vermählt ſeit 1519 mit dem Grafen Otto v. Solms u. Münzenberg, und geſtorben gegen Mitte Mai 1525 zu Rothenburg an der Tauber), die ihn brieflich von religiöſen Neuerungen abgemahnt hatte [5]).

Man ſieht, wie ſehr Geiſt und Herz „des jungen Landgrafen" eben damals an dem neuen, friſchen Weſen der Zeit ſich erfüllt hatten. Was Wunder, daß er den Starrſinn ſeines Schwiegervaters und alten Freundes Georg überſah oder zu erweichen verſuchte, um ihn vielleicht ganz zu brechen und umzuwandeln, da ihm ja gelungen war ſeine von Vater und Mutter ſtreng altgläubig erzogene Gemahlin Chriſtina, *Georg's Liebling*, für Luther's Lehre zu gewinnen. Muth machte ihm die Geſinnung ſeiner am dresdner Hofe ſehr beſchränkten Schweſter Eliſabeth, ja ſeines Schwagers Johann ſelbſt, der ſich vor dem höheren, fertigen Geiſte ſeiner Frau gebeugt zu haben ſcheint. Den Erneſtinern konnte eine ſolche Umwandlung wettin'ſchen Erbſtücks nur erwünſcht ſein, ſchon um dem leicht vorauszuſehenden Zwieſpalte im eigenen Hauſe vorzubeugen; mehr noch, um für die kommenden Dinge ein tüchtiges Vollgewicht in die Wagſchaale legen zu können. Auch wuſſte man recht wohl, daß Georg ſcheelen Auges die äuſſere Geſtaltung der Kirche, wie ſie eben war, betrachtete und ſeinen Biſchöfen in dieſer Hinſicht nicht etwa liebäugelte, ſondern, wo er ſie niederzuhalten vermochte, ihnen ſeine ſchwere Laienhand fühlbar machte [6]).

---

[4]) Rommel III, S. 317. Anm. S. 228 ff. *Seckend.* I, 295. Wenn Rommel S. 319 die Antwort vom 9. Januar datirt, ſie aber Anm. S. 231 auf Montag nach Felicis ſtellt, ſo iſt der 9. Januar ein Irrthum; ſie muß vom 16. Januar ſein.

[5]) Rommel III, S. 320. Anm. S. 218. 166. Neuere Geſchichte von Heſſen I, S. 850. Sie kann demnach nicht am 6. Mai, ſondern erſt nach dem 7. Mai geſtorben ſein, vermuthlich am 13. oder 14. Mai.

[6]) Sächſ. Merkwürdigkeiten S. 701 nach Freidinger: „Herzog Heinrich, wenn er zu Dresden war, ſo hielt er ſich mehr zu Herzog Johannſen,

Den ersten Angriff zur Bekehrung Georg's — nicht (und das war ein großer Fehler!) ohne Wissen, vielleicht unter Billigung der Ernestiner — machte Landgraf Philipp Ende Februars 1525 und wiederholte dies, wenn auch mit Unterbrechungen, mehrfach bis zum Jahre 1527. Dieser merkwürdige Briefwechsel nun, von welchem Kuchenbecker in der Vorrede zu den Annal. Hass. Coll. X sagte, die Welt werde über des Landgrafen tiefe Einsicht in Glaubenssachen erstaunen, wenn diese Correspondenz an's Licht trete, soll im Folgenden treu, nach den Urschriften, und vollständig wie weit dies irgend zu ermöglichen gewesen, mitgetheilt werden.

1.

Landgraf Philipp an Herzog Georg, 1525. Eigenhändig.

Hochgeborner furst frundtlicher lieber vatter vnd oheim Wo es el gluckselig an sel vnd leib ginge das das wer ich erfrawet zu horen vnd

---

Herzog Georgens ältestem Sohn, denn zu dem Vater, darum, daß Herzog Georg von Regimentssachen zu reden pflegte. Aber Herzog Johann war ein guter Herr, lag am meisten in der Küchen und Keller, welches Herzog Heinrichs Gebrauch auch war." (Freidinger schrieb seine Nachrichten über Heinrich nieder in Folge eines fragreichen Briefes von G. Fabricius im Jahre 1564.). Als Herzog Georg seinem Sohne Johann durch Georg v. Karlowitz artikelweise vorstellen ließ, daß er sich übertrinke, die Leute mit Worten übergebe und ihnen Maulpaschen gebe, leugnete er dies in eigenhändiger Antwort durchaus nicht und bemerkt: „Es wirt sich E G erindern das in der czeit mich E G czum elichen stant gefordert doe ich mit mein weib bei E G in frit an sonderlichen haber gelebt In welchen iaren ich leuten vil mer maulpaschen vnd strech geben vnd mit bosen wortten angefarn dan die czeit itz beschen." — „Mein Schwager und Schwester sind so gut evangelisch als ich," äusserte Landgraf Philipp. *Seckend.* II, 36. Rommel III, Anm. S. 236. — — Es muß immer wieder aufmerksam gemacht werden auf jenes merkwürdige Schreiben aus Rom vom Jahre 1521 in Riederer's Nachrichten I, 179—184, vgl. Ranke's deutsche Geschichte I, 427. II, 150. III, 263 f. Müller's Annal. fol. 77. — Tischreden Cap. 45, § 15. ed. Eisl. v. J. 1569, fol. 428. Georg war karg im Gegensatze zu seinem Vater Albert, welcher leidenschaftlich spielte, Tischreden Cap. 44, § 12, f. 423. v. Langenn's Albrecht S. 487, und dem Gersik v. Guttenstein kurz vor seinem Tode eine Verschreibung über eine Spielschuld von 1073 rhein. Fl. gegeben hatte, die Georg nicht bezahlen mochte, weshalb die Guttensteinsche Fehde ausbrach, in die auch die v. Kauffungen sich mischten und sie bis 1535 fortführten; endlich mußte Georg doch auf Spruch der böhmischen Stände an Guttenstein 8000 guter rhein. Fl. zahlen, 15. April 1506. Der Fehdebrief Sigmund's und Kunz's v. Kauffungen vom 11. Juni 1503, schwarze Siegel. Georg suchte sich dafür schadlos zu halten an Bischofswerda und dem meißner Bischof, der mit seinem Capitel in Streit war, bis 1511. — Reichsunmittelbar waren die meißner Bischöfe entschieden, und auch die Vehme genoß in Sachsen kaiserlicher Bestätigung.

nit vnbillich Ich bedanck mich auch vff das aller frundtlichts kegen e l der warnung halben vnd wills auch nit verachten Zum andern wie e l mir ſchribet vnd zu ſchicket den Handel nickel von minckwitz betreffen das habb ich geleſſen vnd vormirk e l ernſtlich im handel nu wer ich woll geneygt als billich e l dar in zu wilfaren aber es hindern mich da in drey vrſach die erſt iſt die das ich habb zugeſagt etlichen forſten grauen vnd edeleuten minckwitz nit zu manen die ander ſo beſorg ich er mocht mir nit halten vß vrſach die will er ſich vor e l beſorgen muß Zum dritten vormirck ich das die vrſach die mir e l zugeſchickt hatt nichts anders iſt dan nonnen vnd monch auslauffen vnd die geiſtlich Jurisdiction betreffen vnd deutchß mes nu du ich iczt eyn ſchriben das ich woll weis das e l ertzornet vnd eyn miſſfallen dran haben wirt aber danneſt kan ich es nit vnderlaſſen vnd bin es ſcholdig zu thun vß verwantnus vnd ſonſt dinſten die mir e l gethan hat auch auß criſtlicher vnd brüderlicher liebe vnd bit e l wols nit anders dan frundtlicher gutter meynung als das got weys vorſten wo ich auch vnrecht bin ſo will ich gern e l vnderweyſung vß dem wort gots leyden nu wolt ich e l vff das aller frundtlichts ermanen vnd bitten das e l der menchſen gewiſſen nit verknupffen wolt in cloſtern zu bleyben aber herauß zu gehen des gleich fleichs aber fichs eſſen wan ich habb ſorg es ſey wider got vnd ſte e l ſolch Jurisdition nit zu darzu hat criſtus geſagt von der keuchſheit alſo wers fahen kan der fahes vnd hat keyn gebot druf gemacht wie e l daß klerlich findet in den euangeliſten vnd In etzlichen epiſtelnn dar zu hat vns got ſoſt ſo uil gebotten das wir da mit gnug zu ſchicken haben vnd konnen ſeyn gebot nit halten an ſeyn gnad vnd dorffen vns dar vmb keyn menchſen gebot aber vnſer vernunfft die da iſt dorheit kegen got fur nemen wie dan auch criſtus ſaget von dem fleichs aber ſoſt eſſen vnd ſpricht alſo es verunreyniget den menchſen nit was in den bauch gehet ſonder was vß dem hertzen kumpt wie dan paulus vber floſſig dar von ſaget vnd ſpricht wie in der letzten czeyten werkomen ſchrecklicher Zeytung das ſie werden die ehe verpieten desgleichen die ſpeiß zu nemen mit dangſagung die got geſchaffen hat wie auch e l ſchribet der meß halben nu kan ich werlich nit anders ſagen nach meynem gut dunkendas nit vil dran gelegen ſey man halts deutchts aber latinichs aber in vnſern landen deucht mich gut ſeyn das man vnder czeyten eyn deuchts meß hilde wie ſie criſtus ingeſazt hot aleyn der canon iſt eyn gots leſterung nach meynem bedunken dan es ſtet drin ich priſter opffer dir almechtigen got eyn angenem opffer deynen ſon vnd bit die heyligen engel das ſie in vor got brengen wolten als wer er gereet nit dropen vnd als kont er von im ſelbſt nit hen nauff komen man muß in geleyten vnd muß erſt vor criſtum bitten vnd opffern der ſich vor vns al geopffert hat am crutz vnd vns erloſet wie das paulus genug darvon ſaget ad Hebreos vnd in andern

ſeyn epiſteln wie auch criſtus ſelbſt darvon ſaget iſt nu nit der canon eyn gotsleſterung vnd eyn ſpotlich ding ſo geb ich es e l in e l gewiſſen wie dan die nornberger probſt[7]) genugſam darvon ſchriben das bit ich frundtlich e l woll das ſelbige leſen nu iſt meyn frundtlich bit an e l das e l nit woll mir aber eynigem menchſen aber geiſt gleuben ſonder die vier euangelien des glichen die epiſteln als petri pauli vnd Johannis vnd actibus apoſtolorum des glichen das alt teſtament anſehen leſen vnd dem ſelbigen klaren wort folgen vnd dar in nimants anſehen weder frundt noch feygent noch Haß den e l zu eyniger perſon het vnd das das ewangelium nit entgelten laſſen ſonder vergeben wie criſtus gebotten hat wo wir nit vergeben ſo wol er vns wieder nit vergeben Ich bit auch e l woll nit dencken das menchsliche vernunfft nie irren kundt wie die Joden thun wan mir haben wol kunen irren als man deglich ſiet woll auch nit dencken das das ding käm von lutter aber eynigen menchſen ſonder es iſt eyn ſchickung von got ſonder es gefält got woll durch vorechtig vnd voracht leut vnd predigt ſelig zu machen die dran gleuben wie das paulus ſaget nu iſt meyn ſunderlich bit e l woll gots wort vor ſich nemen vnd das bedencken vnd dem volgen ich wolt das got die von e l ſchicket die e l ir machen vnd bit e l woll die warheit nit verfolgen ſonder es wer eyn ſonde

[7]) Grund vnd vrſach aus der heil. Schrift, wie vnd warum die Ehrwürdigen Herren baider Pfarrkirchen Sant Sebaldt vnd St. Laurenzen Pröbſt zu Nürmberg die Mißbräuch bey der heyl. Meß, Jartäg, geweiht Salz vnd Waſſer, ſamt ettlichen andern Ceremonien abgeſtellt, vnterlaſſen vnd geändert haben. Nürmberg 1524. 4. *Seckend.* I, pag. 299. Waldau's Leben Emſers S. 59. Panzer's Annalen II, S. 403, nō. 2877. S. 417, nō. 2934 ff. S. 460, nō. 3136. Emſer, Schatzgeier und Dietenberger ſchrieben dagegen. Der Propſt zu S. Sebald hieß Georg Peßler, der zu S. Lorenz Hector Böhm. de Wette's Briefe ꝛc. Luthers II, S. 583. — Herzog Georg las Luther's Gegner fleiſſig. Er kaufte z. B. am 10. November 1523, als er mit ſeinem Sohne Friedrich einige Tage in Leipzig war, für 15 Gr. ein Exemplar Johann Faber's (Joannis Fabri Episcopi Constantiensis in spiritualibus Vicarii Opus aduersus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri. Leipzig bei Lotther 1523 in die Marci Evangelistae, 25. April. Panzer's Annal. VII, S. 221, nō. 828. de Wette II, 335.) und ſendete es aus Rochlitz am 11. November dem chemnitzer Abte. — An Matthes Pottinger, Schöſſer zu Weißenſee bis Mitte 1538, ſendete Georg von Dresden, Mittwoch nach Matthiä apoſtoli, 27. Februar 1527, folgende Verordnung: Da durch das Fleiſcheſſen im Kurfürſtenthume zur Oſterzeit an den herzoglichen Grenzen Mangel und Theurung des Fleiſches entſtanden iſt, ſoll im Amte geboten werden, daß die Leute vor Oſtern Niemandem Fleiſch verkaufen, ſondern daſſelbe bis zu gebührlicher Zeit inne behalten, unſern Unterthanen zu gut, ſolches auch dem Adel und den Geiſtlichen ſammt ihren Unterthanen bekannt gemacht werden, damit auch ſie darnach ſich richten. — Des Landgrafen Schreiben machten den Herzog nur ſtrenger und zäher.

in heyligen geyſt die wieder hie noch dort vorgeben wirt wie das criſtus ſaget dan e l bedenk das al vnſer ding vff ertrich iſt vorgenglich vnd wir muſſen alle ſterben vnd wirt vor got keyn anſehen der perſon geben auch nichts vor im gelten dan ſeyn wort vnd gebot vnd worde e l auch eyn boſe nachrede prengen e l wort es auch ſwerlich thun konnen wan got wert es nit leiden criſtus ſpricht auch himel vnd erden ſollen vorgehen aber mey wort ſal nit vorgehen er ſprich auch wan die menchſen ſweygen werden ſo ſollen die ſtein reden wan gots wort lett ſich nit drucken auch wirt es der gemein hauff den lengern weg nit leyden ich hoff auch e l wirt es nit dun vnd got werde e l erleuchten wie petrum vnd paulum das gebb got der almechtig das e l das wort gots der maſſen an neme das e l an ſel vnd leib zu gut kume das ſag ich aber wer e l will eyn leit duen aber e l er landt lut aber perſon angriffen ſo will ich meyn leib vnd gut zu e l ſetzen vnd wil mich himit e l befelen der almechtig erleichte vnd beware e l nach ſeynem gotlichem willen datl ꝛc ano dnj ꝛc xxv

philips L z Heſſen ꝛc

2.

Georg's Antwort, 1525, (1. März?). [Eigenhändig].

Hochgeborner Furſt Frauntlicher liber ohem vnd ſon noch dem ich awerm vattern vnd auch mit leib vnd gut gdint hab korfurſten furſten mechtigen graffen vnd vom adel vmb awer wil erzcort vnd bgeben vff das ich keynerley vnderliſ do mit ich a l zcu frauntlichem wiln bweget alſo habet ir meyner mir gnoſſen den ich acht awer vmmermir gniſſen word dor vmb ich in kein zcweiffel geſatczt wes ich widerumb frauntlich ann auch ſinnen werd a l word den ſelben frauntlichen wiln zcu vnderhalten ſich och gutwillig bfinden loſſen ab och gleich a l imant mechtiges dor vmb begeben ſolt vnd hab es gern gethan hyfort weiß ich mich och zu halten ich hab aber in vorzceiten vmb erledung nikel von mingwicz bey a l trawlich anghalten aber nichts erlang andre haben ſo vil bey awer lib erlanget das a l wy ir ſchreibett in zcugſaget in nicht zcu manen wy wol baltaſar ſchrawtenbach nawlich gſchriben das a l nicht in zcu manen hab het ich aber gwoſt ſo vil ich itczt awß awerm ſchreiben vormerg den zcu fal ſo her von a l in ſeinem vornemen hat ich wolt a l anzcuſuchen wol vnderloſſen haben den der alt keyſſer ſprach es iſt boſe ſchweiczer mit ſchweiczern zcu ſchlan, Das aber a l Frauntlich bit ich nicht wolte e l aber einichem menſchen aber geiſt glauben wol dan den fir ewangeliſten ſant paulo epiſteln ſant peters ſant Johans den gſchichten der apoſteln vnd das alt teſtament leſſen vnd wol dy von mir thun dy mich dor wider furen Dor vff geb ich a l zcu erkennen das awers weybes vater dor zcu

ich mich bken eyr ir vff erden kommen gwoſt hat was im zcur ſelikeit dinſtlich ich hab och als ein armer ſunder das ewangeliüm criſti ghort petrum vnd paulum wy wol ich dem leider nicht glebet aber das ſal a l von mir wiſſen vnd nicht ſorg haben das mein gmut itzt ſtet vnd ab got wil biß in mein grab alſo bleyben ſal das ich dem ewangelio criſti vnd anderm das dor an hanget wy das dy criſtlich kirch gordent vnd angnomen hat beyſtendig vnd noch meynem vormogen gfolgig ſein wil, aber nicht dem ewangelio lütters melangtons aber anderer dy ſich erlaucht dungken in dem ſelben ewangelio Den ich weiß das luters geiſt ein logener iſt ſo ſpricht das ewangelium man ſol den baüm an frochten erkenen dy weil den kein gut frücht auß ſeyner lere kommen wie offenbar am tag ſo iſt kein gut grunt do es kan kein logener worßagen vil wenig der ſo drey aber fir meyn eyd vff ſich hat Das ſelbe zcu bmenteln mocht das ewangelium luters wol leyden das iderman wider traw noch glauben hilt globbe aber eyde das a l bit ich wol der menſchen gwiſſen nicht vor knopen das kan ich awer lib leichlich gweren den es an das in meynem gwalt nicht ſtet den vff zcu loſſen in gwiſſen der ſich ſelber gbunden hat mit eiden vnd globben vnd wolt gerne ſeen wo im ewangelio ſtet ein monch aber ein non dy keußheit globett hat das der aber dy auſſem Kloſter lauffen moge vnd ſich vorelichen vnd wil och awer lib frauntlich erinnert haben das ich vnd vil fürſten iſt mir recht ſo iſt awer lib och dor bey gweſt bſchloſſen zcu wormß liſſen es och vorlauten kegen ke Mt das wir wolten bey den alten brauch der kriſtlichen kirchen bleyben biß ſo es anders durch ein gmein conſilium erkant word wo nu a l des in deng wert a l ſunder zcweiffel awer zcu ſag nicht vor trugken dy weil gſchriben ſtet globet vnd halcz vnd got ſpricht awer wort ſoln Ja Ja ſein nein nein dy weil got wil Ja vnd nein ghalten haben vil mir wil her dy eyde ghalten haben den ich acht es ſey kein furſt wen her ſein vnderthan zcu eyner vorwillung eyner ſtewer vor mag her wils von in ghalten haben worumb ſal man dan nicht och halten was man dem fromen alten got globet wy fil hat awer lib fromer auſglofferner monch funden aber nonen ſeint nichs gmeinlich hurn vnd buffen dor auß worden das wil der geiſt der in martinus ewangeliüm treibet Das ich dy menſchen gwiſſen mit eſſen vnd den das in bauch geet vorbind dor an gſchit mir och vnrecht den war iſt got ſpricht was in leib geet das get ſein natürlichen weg aber es folget balt her noch was auß dem hertzen geet das bflekt dy ſele Das ſein boſſe gdangken thot ſchleg ebroch vnkewſcheit dewberey falchſe gzcewgniß vnd mißbittung gotcz ab villeicht in den boſſen gdangken der vnghorſam aber egen wil mit bgriffen mocht werden den Jo ſant peter vnd paulus ſprechen wir ſoln ghorſam der oberheit dy weil dan langer den awer vnd meynn gblut furſten gweſt alweg zcwe houbt der kriſtenheit

gweſt ein das do zcu regirn hat ghat bey ſele das andre das do hat ghat gwalt zcu regirn den leib vnd gar vor langen Jarn ordenug gmacht wy man ſich mit eſſen vnd tringken zcuuorſunen gotcz zcorn halten ſal acht ich dar vor wer das an not frefelich obertrit das der nicht ſündiget mit dem eſſen aber tringken ſunder mit dem frefelen gdangken des vnghorſams vnd egenwil So werd och a l mir dan an eynem ort finden das im alten teſtament gboten iſt zcu faſten gweſt och den thirn zcu vor ſunung gotcz zcorn wy zcu niniue gſchach, das a l alegirt den ſprüch paüli do her ſpricht es werden vorbotten werden weiber zcu nemen vnd vorboten dy ſpeiß dy got gſchaffen hat zcü gbraüchen zcu ſeyner ere hir vff wol a l den ſpruch war nemen den ſant peter ſprich [8]) Paulus hat etliche hoch ding gſchriben vnd gret in ſein briffen vnder welchen etlich ding ſchwer zcuuornemen welche dy vnglarten vnd vnbſtendige gleich wy ander ſchrifft mir, zcu ir egen vordamung felſchen vnd vor kern das ir bruder vor wiſſen auch huttet vff das ir nicht durch irthum der vnweiſſen vor furt von awer bſtendikeit abfalt den ſant paul an einem andern ort ſpricht zcu galatern das trongkenheit freiſſerey och ſund ſey wy wil ſich das mit dem ewangelio gleichen ſo das ewangelium ſpricht was in mund get das bfleg dy ſele nicht in dem mocht auch vnd mir och ſo wider faren Den paulus ſchrifft nicht luter aber melangton von eyrſch vnder ghat ſünder es ſeint vil heyliger vater vor in gweſt dy och ir lere mit helickeit ires leben bweiſt haben den mir zcu glauben den luters geiſt aber dennoch ſo wil ich aüch mein eyfaldig bdengken an zcegen der ſpruch iſt itczt vff dy zceit nicht zcu richten den ir wert nindert finden das dy ee imant vorbotten ſey her habes den zcuuor ſich ſelber vorſchniten zcu der ere gotcz der ſelb hatcz ſich vormeſſen ſulchs zcu bgreiffen dor vmb halt hers billich, ordenung der ſpeiß iſt nicht in diſſen zceiten ſundern den meren theil bey zceiten der alten ordenung der kirchen ſo her brocht dy weil aber paulus von letczten zceiten an zceget kan es itczt nicht ſtat haben als ſolt es itczt vff gfatczt ſein, von haltung der meſſe das dy deutcz aber latiniſch ſal ghalten werden halt ich dor vor ſey durch dy gortent dy es bas dan ir aber ich vorſtanden das man latiniſch meß halt auß orſach das dy latiniſch ſprach dy aller gelchiſt ſprach iſt vnd dy weil man dy kriſtlich kirch nicht bas dan an der einkeit erkennen kan ſo halt ich das och gut ſey das mans latiniſch helt bis das eintrechtig ein beſſers gordent were Das a l den canon ſo vorachtlich außleget pit ich a l wol nicht den munt in himel ſetzen den das iſt gantcz offenbar das gar heylig vnd hochberumpt veter diſſen canon gmacht vnd iſt in der kriſtlichen kirchen gar vil hundert jar ghalten vor erlich vnd lobelich ſache hat warlich der deutung martini vnd

[8]) 2 Petri 3, 15—17.

melangthon aber der probeſt zcu norenberg nicht erwart Den es iſt jo am tag wan ein furſt ein briff gibet vnd einch miſvorſtant dor in iſt ſo wil her nicht das imant deüte den her ſelber ſo nü der kanon von der kriſtlichen kirchen aufgſatcz dy allein vom heligenn geiſt gweig ſo loſ man der kirchen ir deutung och den der ſy regirt der irt nicht alſo wil ich icßt korcz a l vnderweiſſung vor antwort haben nicht auß einchem haß aber neid ſonder allein das got weiß das ich mitleyden mit a l hab das a l gern den rechten weg wolt vnd ſo boſe weg weiſſer habet vnd bſorg a l mocht gſchen wy man ſprich iodas dem vorreter gſchach der hat raw vnd leid ober ſein ſünd her beichte her gab wider vnd tat wy ein bußhafftiger menſch allein her ſuchet den rechten beicht vater nicht wer her zcun apoſteln gangen vnd nicht zcu iuden her het villeicht gnad funden alſo muß a l och thun wolt ir martinus boſheit innen werden ßo muſt ir nicht melanton aber der probeſt von norenberg ſchreiben leßen ſonder der Jenen dy wider lütern ſchreiben ſo mocht auch got erlaüchten zcu finden den weg der ſelikeit Ich hore ſer gern das a l vor gut an ſit das ich vorgebe wer wider mich gthan den wo es nicht gſchit ſo wil mir got och nicht vorgeben es ſol a l gwiß ſein was martinus wider mich gthan das iſt langeſt vorgeben was her aber wider mein hern den keyſſer gthan aber zcufoderſt dy kriſtlich kirchen das vorgeb im got ich vorhoff a l wert och ſo thun vnd ludewig von bawmelberg hartman von kronberg pfilips weyſſen vnd ander dy wider auch gthan och vorgeben vnd in wider geben was ir in gnomen des gleich dem von naßaw och folgen loſſen was im von keſſerlicher Mt zcu gſprochen ſo word iderman ſprechen ir ſeit rechter ewangeliſcher fürſt Diß alles wolle a l och mit gdult vnd ſunder vordriß uffnemen den ich ſüch hir in nicht mein ere aber rum ſunder dy ere gotcz vnd ſeyner kriſtlichen kirchen den ſucht ich mein notcz mir wer langeſt kloſter woſt worden dy ich het zcu meynem notcz brauchen mogen da mit ich meynn hoff halten wolt aber ich wil ab got wil gotcz ere zcu foderſt ſetczen do ſol mir got zcu helffen welchs als ich a l zcu antwort nicht hab wolt vorhalten got wol a l lang gſunt ſparen in frid vnd gutem regiment a l wol mein lang ſchreiben nicht vordriſlich anſen ſunder der nottorfft zcu meſſen vordin ich gern Geben

‡ Zcu andern hor ich gern dy weil a l nickel zcu gſaget ir wolt in nicht manen das es von a l nicht gſchit den wo nicht warheit bey auch wer ſo hilt ichs dar vor ir wert gantcz luteriſch dy weil ir profeß anzeiget was ſy zcu ſagen das ſeint ſy nicht ſchuldig zcu halten Den driten artikel hab ich do ben vorantwortet

Das ich aber der geiſtlichen Jurisdiccion halt iſt orſach das ich weiß das ich iuden vnd heiden bey recht ſchoczen ſal dy weil dan dy geiſtlichen ja nicht weinger den iuden vnd heyden ſein ſo müß ich ſy bey dem das ſy

in langem gbrauch her brocht vnd noch nicht vor vnrecht erkant ſchotzen vnd hant habben vorhoff ich thw got ein gfal dor an es gfal den luteriſch wy es wol

3.

Des Landgrafen Antwort, 1525, den 11. März.

Hochgepornner Furſt Freuntlicher lieber Vatter vnnd Ohaim Ewer lieb ſchreyben vnd ertzelung vieler meinem hern vatter ſeligen vnd mir bewieſener dinſt mit leyp vnd gut geſcheen, Auch das E. l. Churfurſten Furſten Mechtig Grauen vnd vom Adel vmb meines vatters vnd meinen willen ertzurnet vnd begeben haben, Damit Je E, l, mich zu freuntlichem willen beweget, Alßo das Ich E, l, mehr genoſſen dan dieſelb acht meiner vmmer mehr zugenieſſen ꝛc. Des vnd alles weithern Innhalts hab Ich mit vleis vnd nit an ſonder bewegung, auch an allen verdries, durch vnd widerleßen vnnd gnugſam verſtanden, Dartzu ſolichs mit gedult vnd allem freuntlichem willen von E, l, als der ſoen vermergk vnd angnomen, Nu iſt nit an E, L, haben meinem hern vatter ſeligen vnd mir In meinen kinttagen bishier In viel wege groeſſe vnd mirgliche dinſt vnd Jedesmal auf mein bitlichs erfordern zuſetzlichen beyſtant gethan, Des Ich mich wol zuerInnern vnd deſſelben E, l, hohen vermerglichen Danck weis, Erken mich auch vnd bin es nit allein aus verwanthnus Sunder auch aus Danckparer pillicher vergeltung ſchuldig, daſſelbig vmb E, l, mit darſtreckung meins leybs vnd guts, meiner lande vnd lewthe freuntlich zuuerdinen, Wes Ich des auch nit verdint hett Wie Ich wol weis das nit geſcheen ſein, So es dan dartzu queme So ſolt mich E, l, noch Inn alwege dartzu nochmals mit allem vermogen gneigt vnd bevlieſſen finden, Nu vermergk Ich wie Ich zuuor beſorgt hab, das E, l, meins gethanen ſchreybens halbvaſt vnwillig iſt, Wiewol Ich nit hoff das Ich etwas vngepurlichs geſchrieben hab, dan Ich habs trewlich vnd gut gemeint als das got weis, Ich hab mich auch erpotten vnterweyßen zulaſſen aus dem wort gottes wo Ich vnrecht hett das Ich es wolt abſtellen Wilchs Ich noch gneigt bin, Das Ich mich aber durch alte geprewch, der mentſchen weyße, beduncken oder einſetzung ſolt vom wort gottes leytten vnd furen laſſen, das wil Ich obgotwil nit thun, Dan menthſchlich vernunfft kan Irren vnd darumb In gottes wort nit vrteylen, Ich bin auch ſchuldig got mehr dan den mentſchen gehorſam zuſein, wie wir das haben In der Apoſteln geſchicht am v cap So ſehe Ich auch das man kein Concilium machen wil So iſt auch niemants der wider den Luther mit gotlicher geſchrifft vnd ſeinem wort fechten will, Dan allein das ſie alte mentſchliche geprewch die eins teyls wider got ſein furwenden vnd das ſie mit dem

ſchwert dran wollen Wan ſie es nit weither bringen konnen, Das aber E, l, ſchreibt Minquitz betreffend, halt Ich nit das Ich geſchrieben hab Inen nit zu manen, Sunder Ich hab geſchrieben Inen nit leychtlich zumanen, Wo Ichs aber geſchrieben So hab Ich mich verſchrieben Ich hab mich auch In meinem briue erpotten mein leybe vnd gut bey E, l, zuſetzen gegen aller menniglich wie das mein brief Inhelt, Darumb het Ich mich nit verſehen das E l darin ein vngefallen het gehapt das Ich E l, die warheit geſchrieben hab, Wan Ich bin es ſchuldig So weis Ich das E l, ßouil ſpitz hute bey ſich hat von pfaffen vnnd Manchen die vmb Ires nutz vnd geytzes willen E, l die warheit nit ſagen, Nu kan Ich es aus hertzlichem willen nit vnterlaſſen E, l, anthwort zugeben, Wan Ich bins ſchuldig, vnd thue es gern aus guter getrewer wolmeynung, vnd bit E, l, wols nit anders dan Im beſten verſtehen, dan Ich meins gut, Zum erſten wie E, l, ſchreibt das dieſelb das Euangelium geleßen, Auch die predig gehort hab, Das glaub Ich woll, Wolt auch das es E, l, nach chriſtlicher außlegung recht vnd wol verſtunde, Dan Ich ſorge Man dewthe es E l, anders dan es Innhelt vnd der recht chriſtlich verſtant iſt, Welche Iren vortayl vnd nutzen darin ſuchen, vnd ſag noch wieuor, das Ich wolt das got dieſelben von E, l, ſchicket, Das E, l, auch antzaigt, Das aus Doctor Luters ſchrifft nit viel guts kome vnd wie Chriſtus daruon geſagt habe, Man ſoll ſie an Iren fruchten erkennen, Da ſag Ich das zu wie wir das j Johannis 4 vnd j Chorin. 14 haben das man ſoll die Geyſter prufen, welcher Chriſtum vor gottes Son helt vnd das er vns erloeßet hab vnnd bekennet, Das er ſey Inn das Fleyſch komen, der ſey von got Wonu der Luther ſagt, das man In got glawben, Ime allein anhangen vertrawen, Inen auch vnd vnsern nechſten als vns ſelbſt wie chriſtus gepot iſt, lieben ſollen, So halt Ich er ſey recht, vnd das gute frucht aus ſolichem glawben vnd bekenthnus volgen vnd geſcheen werden Als es ſich dan an etzlichen orten wol anleſt vnd der mentſchen gepot einsteyls abkomen, E, l, mus ſich auch des nit Irren laſſen Obſchon etlich ergernus daraus kumpt, Wan es was bey Chriſtus Zeitten auch alßo, wie das Paulus j chorin. j ſagt, Wir predigen Chriſtum den gecrewtzigten den Juden zur ergernus vnd den heyden zur torhait, Wie auch chriſtus ſelbs ſagt Es iſt nit moglich Es mus ergernus ſein, Aber wee dem der ſie gipt, So kan E l, auch nit Jederman Ins hertz ſehen, Wan got wirt das Inwendige am meiſten anſehen, So helffen vns vnſere ewſſerliche werck nit zu der ſeligkait Dan allein der glawb, Aber die andern werck muſſen wir thun zu einer beweyſung des glawbens, vnd aus einer kintlichen liebe, die wir zu got haben, Ich wil aber E, l, nit bergen Was boeßer fruchten vnd mißprewch aus vnser vermeinten geyſtlichen leben kumpt, vnd das Inn der kurtz ertzelen, Zum erſten So

hats der Babſt dermaſſen herpracht vnd ſpricht, Was Ich binde Das iſt gepunden, vnd Ich mag gots gabe vmb gelt verkawffen vnd habs alles macht, So ſpricht Petrus In der Apoſteln geſchichten, vermaledeyt ſeyſtu Simon Zewberer mit deim gelt, Meinſtu das gots gabe vmb gelt zuuerkawffen ſey, Alßo das man daſelbs Im 8 cap. das widerſpill vnd Sonderlich auch Imſelben buch findt Das Petrus gots wort nit allein gethan hat Sunder die andern Apoſteln haben Je ßouil gethan, So ſpricht auch chriſtus Luce am xxij vnd Mathei am xx Die weltlich Heydniſchen furſten Regirn mit gewalt, aber vnter euch nit alßo ꝛc So wollen Babſt vnnd Biſchoff das geyſtlich vnd weltlich ſchwert haben, vnd Ir keiner predigt doch Sunder haben viel huren, hengſt, groeſſe guter, Geben auch niemant kein gut Exempel, So iſt das auch ein groeſſer mißprauch, Das die Biſchoff vnd Pfaffen Ir keiner kein weyp hat Sunder huren, zuuoran Wilcher dem Biſchoff gelt gipt, vnd paulus ſchreibt, zu Thimo. am 3 vnd zu Tito am j Sie ſollen weyber haben vnnd wie ſie geſchickt ſollen ſein, der halten ſie keins, vnd ſunſt ander vnßeliche, grawſame mißpreuch,

Zum andern iſt auch gotlicher ſchrifft zuwider, das man gepewt den dagk zufeyern den dagk zufaſten bey einer todtſunde, vnd das ſolte pillich frey ſtehen, wie das dan Paulus zun Colloßen: am 2 ſagt Laſt euch niemant gewiſſen machen vber Speyße oder vber Dranck oder vber einsteyls tagen, Nemlich Feyertagen oder Newmondten, Item Ir ſolt euch In kein mentſchliche ſatzung furen laſſen wie wir das zun Galatern auch haben,

Zum dritten So iſt es ein groeſſer mißprauch das man das Hochwirdig Sacrament nit gipt wie es Chriſtus eingeſetzt hat, vnd das iſt Je vnwiderſprechlich das got ſpricht Deute: am 4 vnd 12 Man ſol weder daruon oder dartzu thun was got gebotten hat So wollen nu vnſer Babſt vnd Biſchouen vmb der geuerlichait willen weyſer ſein, dan chriſtus ſelbs,

Zum vierden wie E l, ſchreibt Das man ſoll die eyde halten, vnd das E, l, wolt gern ſehen wo es ſtunde Im Euangelio wen man got etwas gelopt Das man es nit halten ſolt, vnd ſprecht Got wol Ja vnd Nein gehalten haben, Dan die vnderthan muſten doch Iren hern halten was ſie geloben, Auch zeigt E, l, an das eytel Huren vnd Buben werden aus den außgelawffen Nonnen vnd Monchen ꝛc Dartzu ſag Ich alßo, Das es boeße vnnd ein torichte mentſchliche vermeſſenhait iſt ſolich gelubde Sonderlich der kewſcheit, die weder Im alten oder Newen Teſtament grundt oder bewerung haben zuthun, vnd ſich mit mentſchlichen ſatzungen zuuerbinden, Dan Paulus ſagt, zum Corin. am A [i. e. 7] cap. Ir ſeit vmb einen dewren loen erkawfft, Darumb So wollet nicht knecht werden der mentſchen So wir dan nicht vnſer Sunder Chriſti Sein, Inn des macht vnd gewalt ſteht ſolich gelubde zuuolnbringen vnd zuhalten zu-

zulassen vnd zugeben, Wie konnen wir dan geloben das nit vnser ist, vnd wir aus vnsern aigen krefften nicht halten noch volnbringen mogen, So spricht auch Christus, Mathe. am xix Das kewschait nit Jederman geben sey Sunder wers fahen kan der fahe es, So nu kewschait ein Engellisch tugent ist, vnd dem mentschen von Oben herab mus gegeben werden Wie kans dan ein mentsch geloben, das zuhalten so er nit hat Auch Inn seiner gewalt nit steht, So spricht Paulus zun Corin: am A cap· alßo, von den Jungfrawen hab ich kein gepott des herrn, Ich sag aber mein gutdüncken, Bistu an ein weyp gebunden So such nit loeß zu werden Bistu aber loes vom weybe ßo such kein weip, So du aber freyhest So hastu nit gesündigt, vnd ßo ein Jungfraw Freyhet So hat sie nit gesündigt, Ich will aber das Jr an sorge seit wer on ehe ist Der sorget was den herrn angehort, wie er dem herrn wolgefalle Wer aber freyhet der sorget was der welt angehort wie er dem weybe wolgefalle, vnd ist Zurteylet ein weyp vnd ein Jungfraw die on ehe ist Sorget was dem hern angehort, Die aber freyhet sorget wie sie dem man gefalle, Sollichs sag Ich zu ewerm nutz nit das Ich euch einen strick an halß werff Sunder das euch wol ansteht, So aber Jmant sich lest düncken es stehe Jme vbel an mit seiner Jungfrawen, ßo sie vber die Zeit gangen ist, vnd mus alßo gescheen So thue er was er will er Sündigt nicht laß sie heyratten, Wer aber Inn seinen hertzen festiglich versetzt, vnd ist nit benottigt, vnd hat macht seins willens vnd beschleust solichs In seinem hertzen seine Jungfraw zu behalten, der thut woll, Entlich welcher verheyratet der thut wol, welcher aber nicht verheyratet thut besser, Deßgleichen schreibt er von verpietung der ehe zu Tim: am 4 cap. Nu ist se offintlich am tage das sie wider solich gotlich wort verpotten haben die ehe den pfaffen vnd paulus erlewpt sie, So hat man aus der kewschhait ein gelobde gemacht, das doch Paulus nit thun wolt, Deßgleichen vnser seligmacher Christus, So geschicht groes buberey Inn cloestern, Auch bey den Bebst Cardinelen der Sünde Sodoma vnd Gomorra, Darumb wer besser Man ließ die gelobde die wider got sein, vnd wir nit halten konnen an sein gnad, Auch nit schuldig zu halten sein, dieweyl es Inn vnser macht nit steht abgehen vnnd hielten gots gepott darmit wir gnugk zu schicken haben vnd solich kewschait frey liessen bey eines yeden gewissen stehen So lang als Jme got gnade gebe Vnnd hielten gots gepot, da vns die Papisten einen Rath ausgemacht haben, vnsere vheinde liep zu haben den zuuergeben die vns leyts gethan haben, vnserm nechsten mitzuteylen vnd mit meinem widersacher nit zu hadern, zu leyhen vnd nichts zu fordern vnd mich des Zeitlichen wesens nit zu gelusten lassen, vnd meinem leybe abzuprechen vnnd gern zu sterben, Das vnd andere dergleichen sein die gepott gottes, Da hetten wir gnugk mit zuschaffen, Ich wolt auch gern das einer vnter den

geyſtlichen erfur trett vnd ſprech das got gepotten het, das man kewſchait ſolt halten oder geloben Oder das Chriſtus geſagt het Wan mans got gelobet, Das man es halten ſolt Ich hab gnugk geſchrieben von der kewſchait, Das E l auch antzaigt Wan eins furſten vnderthan einem furſten etwas geloben, So ſeyen ſie es ſchuldig zu halten, Das iſt war vnd mentſchlicher weyße gereth, Mentſchlich vernunfft reymet ſich nit mit got, Sie iſt gegen got, wie ſchwartz gegen weis Got begert der glubde nit von vns Sunder allein an Inen zu glawben vnd ſein gepot zuhalten, Darumb mus man gotlich geſchrifft antzaigen die beſteht vor got vnd ſunſt nichts Man findet dennocht wol außgelawffen Monich vnd Nonne die from ſein vnd ſich ehrlich halten, Wie ſich aber die groeſſen Biſchoff, Epte vnd Dhumbhern halten da darff ich nit viel von ſchreyben E l weis ſelbs wol, So ſein auch die cloeſter erſt frey geweſt, Zum Funfften So iſt das auch nit ein geringer mißbrauch mit den Walfarten vnnd heyligen ehren das man die Anbeth als weren ſie got gleich, vnnd ſie begehrens nit, So wiſſen wir auch nit Ob ſie es horen So iſt es auch Im alten Teſtament verpotten an vielen orten, Dan got hat ſie darumb geſtrafft, das ſie ander abgotter geeheret haben, Chriſtus ſpricht auch In Matheo am 24. Wen ſie werden ſagen hie iſt Chriſtus dort iſt Chriſtus So glawpt Inen nit Sonder er iſt In eins Iglichen hertzen wer glawbig iſt, So ſagt Paulus, zu Timo am 2 Das Chriſtus allein der mitler vnd verſüner ſey zwuſchen got vnd dem menſchen, So ſpricht auch Petrus Inn der Apoſteln geſchichte das In keiner Creatur weder Inn hymel oder auf erden dem mentſchen ſey die ſeligkait geben dan In chriſto, Es ſpricht auch chriſtus Luce am xi da das weip ſagt Selig ſindt die brüſt die du geſogen haſt, vnd der bawch der dich getragen hat, Da ſagt Chriſtus vorwar ſag Ich dir Selig ſein die die das wort gottes horen vnd behaltens, vnd ſagt ghar nichts, das man ſein mutter ſolt anbetten, So findet man Inn keiner gotlichen ſchrifft daruon das maria oder die heyligen vnſer vorbitterin oder mittelerin ſein Sunder wir ſollen allein got Inn ſeinen heyligen loben vnd got dancken vor die gnad die er Inen geben hat ꝛc Zum Sechſten So iſt der ban ein mißbrawch wie E, l, ſelber weis, Wan ſie bannen ander lewthe vnd ſein ſelbs trefflich, welcher ban In der ſchrifft nit gegrundt iſt, So wil chriſtus nit, das man vmb gelt ſoll bannen vnd das haben ſie am meinſten Ja vmb eins weyßpfennigs willen gethan wie E, l, das wol weis wo Irs wiſſen wolt, Wir ſein es an geringen nachteyl vnſer vnderthan nit Innen worden Zum Siebenden Iſt auch ein mißbrauch, das die Weybiſchoff haben die Bildnus verſigelt, Deßglichen dis vnd das geweyhet vnd haben daraus einen aberglawben gemacht, In gleichnus mit dem Weywaſſer vnd Saltz, da hat man auch mehr glawbens zu dan zu gottes wort, Es ſol Jo gut ſein, vnd Sunde

abnemen, Ist nichts dan aberglawbe, So findet man In keinem ort gotlicher geschrifft daruon, Zum achten ist auch ein mißprauch das man In den kirchen veintlich hewlt, vnd niemant versteht was es ist, Man solt es pillich halten nach Sanct Paulus lere Wan zwen leßen oder singen, So solt einer sein der es außlegt, vnd das geschicht auch nit Man hewlt vnd singt vnd die es singen verstehen es selber nit, Zum Neunten wie E, l, schreibt das E, l, daruor helt das einer mit dem essen nit sündigt Sunder allein mit dem freuel, das bin ich fro das mir E, l, In einem zufelt Ich halt aber wan einer es nit thue zu schur seines nechsten oder ergernus So sey es kein sünde er es was er wolle, So hat der babst die gewalt nit, das er moge setzen, Du solt den tag Feyern oder Fasten Nachdem Christus kein gepott hat drus gemacht vnd spricht Der mentsch ist nit gemacht vmb des Saboths willen Sunder der Saboth vmb des mentschen willen, Deßgleichen spricht paulus an vielen orten Ir solt euch kein gewissen lassen machen vber Speyße oder Feyertage, Spricht auch zun Corin, Inn der ersten epistel am x cap. Alles was feyl ist auf dem fleyschmarckt, das esset vff das Ir der gewissen nit verschonet, Wan man ist got mehr schuldig gehorsam zu leysten dan dem babst, So spricht auch Christus Was zum munde eingeht, verunreynigt den menschen nit Das man aber wil sagen das die vnuernunfftigen thier vnd mentschen gefast haben Im alten Testament das ist war Es was aber gots gepott vnd nit der mentschen, Wan got gesagt hett, das wir solten aus gepott fasten, So hielten wir es pillich, Deweil er es aber Inn vnsern freyen willen gesatzt hat So hat des Babst gepot nit stat Es ist auch got vnser Fasten wie wirs itzo halten vnnd brauchen nit angenem, Wan es frist einer auf ein maltzeit ßouil, einer het es wol zwen tage gnugk, das ist nit anders gefast dan einem fras eynlich, Wollen wir aber gots fasten halten So müssen wir vns aller begirlichait abtziehen vnd messig leben, Das ist die recht fasten wie vns die auch wird angetzaigt Esaie am 58 Alßo magk der Bapst wider dieße ertzelte clare spruch der mentschen gewissen zu nirgen zu, das Inn der schrifft nit grundt hat verbinden oder auch gepot oder verpot machen, Wie auch E, l, antzaigt Das man niemants die ehe verpewt das meyn Ich E, l, weis es wol besser, Man verpewt sie Je den Pfaffen, den sie doch Paulus erlewpt, Deßgleichen Monchen vnd Nonnen vnd doch vortzeitten die closter sein frey gewest, darumb lies man es pillich freystehen wo man anders gots wort wolt halten vnd dem nachgehen, Wie aber E, l, schreibt das der spruch Paulj nit sol vf das verstanden werden das Itzt die letzt Zeit sey deweyl man die ehe vnd Speyße verpewt Nu kan man Je den spruch Paulj nit anders tewtschen oder taddeln wan wie er Innhelt, Wan er helt Je clar das Inn letzsten Zeitten sölich ding gescheen werden, Nu sein sie Je vor augen vnd ge-

ſcheen, Ob man nu wolt ſagen Es iſt lang Darumb iſt es die letzte Zeit nit das es verpotten iſt So mus man die ander Epiſtel petrj anſehen da er ſpricht Im 3 cap. Das ein tag vor dem hern ſeyen wie tauſent Jar vnd tawſent Jar wie ein tagk, Nu ſehen wir das das Euangelium herfur bricht vnd das man In vier oder funffhundert Jaren nit ſouil daruon geſagt hat als itzt vnnd got ſpricht durch den propheten, Ich wil meinen geyſt außgieſſen auf ewer Soen vnd dochter, Das ewer Meydlein ſollen weyſſagen vnd ewer kneblein ſollen ſpruch ſprechen vnd Chriſtus ſpricht Mathei am 24 Wan das Euangelium In der gantzen welt gepredigt wirt So iſt das ende nahe So kan Je Paulus ſpruch nit anders verſtanden werden dan wie er Inhelt Zum Zehenten der Meß halb, da ſag Ich noch zu wieuor, das mich gut deucht, das man vndertzeitten ein tewtſch meß hielt Dan In welſchen landen da kan das gemein volck merenteyls Das Latein wol verſtehen, Wilchs Inn tewtſchen landen nit iſt Darumb wers gut vndertzeitten tewtſch meß zuhalten, Damit das volck aus verſtenthnus der wort zu groeſſeren andacht mocht getzogen werden, Nachdem man auch nit findet wie es die Apoſteln gehalten haben, Dan allein ein Iglicher nach ſeiner ſprach wie das E, l, wol kan mercken, Deweil Paulus allen gotsdinſt verpewt, Da kein beſſerung aus kumpt vnd ſpricht Man ſol was man ſingt oder beth außlegen

Des Canons halb, Halt Ich noch wieuor, Man kans auch nit verwimpeln, die wort lauten alßo wie Ich E, l geſchrieben hab Darumb thut mans pillich abe vnd iſt pillich, das man got mehr gehorſam ſey, dan den mentſchen Es iſt ſich auch nit zuuermuten, Das der heylig geyſt bey dem Canon geweſt ſey Wan der heylig geyſt kan nit Irren, Aber da iſt ſoer geIrt, Wan die wort ſein Je Je ſoer boeße vnd verechtlich getlich Maieſtat E, l, darff weder Lutern, Melanchton oder den Nurnbergern nit glawben, E, l, gehe In E, l, ſelbs gewiſſen, vnd wo ſie was ſchreyben vnd allegirn, So ſehe E, l, Inn der gotlichen ſchrifft darnach, Findet dan dieſelb, das es alßo iſt So glawpt, E, l, billich Finden es E, l, aber nit, So glaub E, l, Inen auch nit Deßgleichen mir auch, Wie E l auch ſchreybet Der Zuſagung halb bey den alten geprewchen zupleiben bis ein Concilium wurde, Nu mag Ich das Sagen das Ich zu Worms vf daſſelbige mal bin hinwegk geweſt, So wil man auch kein Concilium machen So bin Ich Jo got mehr ſchuldig gehorſam zuſein dan den mentſchen In gotlichen gepotten, Wie das auch Chriſtus ſagt Was forchtet Jr euch vor den die euch den leip nemen konnen, Forcht euch vor dem, der euch ſeel vnd leip auf einen tag kan nemen, Aber In ſachen die got nit antreffen, wil Ich gehorſam ſein

Wie E l, auch ſchreibt es mocht mir gehen wie Judas, Vnd bit mich Das Ich nit wolt Melanchton, Luther vnd die Nurmbergiſchen

leßen Sunder die auch die wider den Luther schreyben, Das nem Ich freuntlichs dancks von E l, an vnd wil dem volgen, vnd wil die wider den luther schreiben leßen, vnd wo sie schreiben das dem Euangelio vnd den episteln gleich ist, Da wil Ich Inen glawben Wo sie aber Mentschen Murrerrey vnd alte geprewch dem wort gottes vngemes herfur bringen, Da wil Inen nit glawben Ich bit E l wolle Ime auch alßo thun, vnd wolle dem Bischoff von Meyssen vnd dem Empser auch nit weither glawben, Wan was sie mit dem wort gottes beweyßen konnen,

Wie E, l schreibt das Ich solde meinen vheinden vergeben, da bit Ich got alle dag vmb, das er mir die gnad wolle geben, das Ichs thun moge

Wie auch E, l, schreibt Ich solt geschrieben haben Das e, l, vber der geistlichen Jurisdiction halt, Das hab Ich meins beheltnus nit gethan, Ich hab aber alßo geschrieben, Das sich E, l, anmasse etlicher Jurisdiction der mentschen gewissen betreffend, Das stehe E l nit zu, Wie aber E, l, schreybt das die geystlichen nit weniger dan Juden vnnd Heyden sein, Da schreybt E, l, recht an, Wan sie merenteyls doch gut sein vrteyl furbehalten mehr wuchern dan die Juden vnd sein eins teyls vnbarmhertziger vnd vnkewscher dan die Heyden,

Der Selemessen vnnd vigilien halb haben die Nurmberger Probst gnugk geschrieben, Das leße E, l, vnd sehe Inn der schrifft darnach wo sie formlich vnd recht sein Da glawb E, l, wo sie vnrecht sein Da glawb E, l, nit,

Hirauf bit Ich nu freuntlich E, l, wolle das wort gottes vor sich nemen vnd demselbigen volgen Sich auch darin niemants weder mentschen satzung oder alt herkhomen lassen Irr machen, Dan es ist got selbs warhafftig bestendig vnd pleibt Inn ewigkait, Es wirt E l auch woll daruber gehen, Bit auch sonderlichs vleis E, l, woll dis meins schreibens keinen verdries vnd vngefallen haben, Dan Ich hab es nit anders dan freuntlich vnd wol gemeint, vnd meyns noch nit anders dan trewlich vnd gut kan E, l, auch oder sunst Imants mich aus dem wort gottes anders vnterweyßen, dem wil Ich gern volgen, vnnd bit E, l, wolle dis mein schreyben mit bedacht leßen, Dan E l, soll mich nit anders dan Iren freundt finden, Ich wil auch mein leyp vnd gut zu E, l, setzen, Wil E l, auch haben das Ich Minquitz schreiben soll, Das er sich gegen E, l, gehorsamlich halten sol Wo nit So must Ich Inen manen, So wil Ichs gern thun Dan E, l, fruntlich zudinen bin Ich gneigt, Der almechtig bewar vnd erlewcht E, l, nach seinem gotlichen willen, Datum Cassel am Sampstag nach Inuocauit Anno ꝛc xxv [9])

Philips von gots gnaden Lanntgraue zu
Hessen Graue zu Catzenelnpogen ꝛc

[9]) Den wahrhaft kindlichen Brief Christinens an Georg vom gleichen

4.

Georg's Antwort, 1525, den 20. März. [Eigenhändig.]

Hochgborner Furſt Frauntlicher liber ohem vnd Son ich hab a l langes ſchreiben das fol heliger ſchrifft vnd allegaten iſt auß dem alten vnd nawen teſtament wy das lutter vordeutcz hat vorleſen Des ich mich, dy warheit zcü ſagen, bey a l nicht vorſehen het, mir wolt och wol gboren, a l wyderumb was auß der heligen ſchrifft zcu antworten ſo acht ichs dor vor es ſey vorgebens den a l dy helt es doch dor vor es qüem von den ſpitzhüttern [10]) pffaffen vnd monchen her, dy mich awers bdengkens vorfuren ſo doch ein ley, och was in der ſachen zcu thun vormagk, vor das andre wo ich mich mit a l in weyter ſchrifft dy awere zcuuorlegen, begeb mochte es vorſtendig leut vns beyden villeicht nicht vnbillich vor ein thorheit achten vnd ſagen wir vorſtundens beyde nicht dor vmb wil ichs got bfeln vnd dem vortrawen, es iſt noch vmb hundert Jar zcu thun, ſo woln wir erfarn wer recht aber vnreicht iſt vnd was ein itczlicher vor ein ſpiczhut iſt hab ich a l dem ich zcu dinen gneget vor antwort nicht woln vorhalten Geben am montag noch oculi im xv^{c} vnd xxv.

Damit fand dieſer Briefwechſel für diesmal ſein Ende, ohne daß jedoch, was bei ſchärferer Auffaſſung der wahren Gemüthsart Georg's das Beſte geweſen wäre, der Landgraf ſein Vorhaben für immer hätte aufgeben wollen. Noch aber berichtete er unterm 31. März 1525 über das eben Erlebte an den Herzog Johann Friedrich und legte Georg's letztes Schreiben mit der Bitte um Zurückſendung bei [11]). — Die Zeit brachte unmittelbar bald wichtigere Sorgen; der Bauernkrieg kam zum Ausbruche, und Philipp mahnte freundlich beſorgt unterm 11. April 1525

Tage, 11. März 1525, findet man abgedruckt in meinem „Münzer" S. 155, vgl. S. 95.

[10]) Sind die Biſchöfe. Am 1. Februar 1536 muſſte zu Oſchatz ein Auswärtiger dem Rathe 2 ßo. 27 gr. Strafe erlegen für den Frevel, daß er ſeinen Hut geſpitzet und aufgeſetzt hatte und in dieſem Aufzuge dem meißner Biſchofe im Gaſthofe zum weißen Schwane entgegengegangen war, um ihn zu verhöhnen. Hoffmann's Oſchatz I, S. 403. Und Schönichen in ſeiner Antwort an Ochſenfart vom Jahre 1523 Blatt B iij: „Die ſchrifft ſaget aber nicht von ſolchen biſſchoffen als wir itzt haben, mith ſpitzigen huten, Sonder ein man eynes weybes ct. welchs itzo ein groſſe ſchande wehre." Meine Beiträge I, S. 65 f.

[11]) Johann Friedrich's Antwort vom 4. April 1525 bei *Seckend.* II, 35 f. — Rommel III, Anm. S. 218. 221. Beide Schreiben ſind ſehr merkwürdig.

den Schwiegervater, dem er seine Gemahlin, Land und Leute befahl, zu rüsten für alle Fälle, auch auf Sendboten des Aufruhrs ein waches Auge zu haben; Georg hinwiederum antwortete am 27. April erfreut und entschuldigte sich, indem er Bezug nahm auf den jüngsten Briefwechsel, daß er den Eidam nicht zuerst auf die jetzigen Zeitläufte aufmerksam gemacht habe. — Erst im folgenden Jahre 1526, nachdem Deutschland in allen Ständen von der Erschöpfung, die der Bauernkrieg herbeigeführt hatte, sich erholen zu wollen und somit in das alte unfreie Wesen schmiegsam zurückzutreten anfing, eröffnete Philipp von neuem den theologischen Federkrieg mit seinem Schwiegervater, und zwar gegen die Zeit des torgauer Bündnisses hin.

5.

Landgraf Philipp an Herzog Georg. Gotha 1526, den 3. März. Eigenhändig.

Hochgeborner furst frundtlicher Lieber fater vnd ohenn wo es e l an sel vnd leyb glücklich vnd woll zu stunde Des wer ich Hoch erfrewet mir ist angeczeyt worden von etlichen personen wie das e. lieben prediger [12]) die rechte warheit sol geprediget haben vnd e l sol zu im gesagt haben er sol frey predigen was er mit der schrifft beweysen kan wo nu das also wer als ich hoff so wers eyn gros gnade von got den ich denn bitten wil das er e l sin vnd gewissen regiren wol nach seynem wort vnd das als ich hoff das er in e l angefangen hat wol volbringen als er an zweyffel dun wirt nach seynem willen vnd ist darvmb meyn frundtlich vnd dinstlich bit vmb gots willen an e l das e l sich nit wol lassen ir aber forchtsam machen nimants vnd bey gotlichem wort vnd evangelio sten vnd

[12]) M. Alexius Chrosner Colditius. Vgl. darüber meine Beiträge II, S. 49 ff. Noch immer jedoch herrscht Dunkel über den Absichten, in denen Chrosner bei Georg eingeführt wurde, da der meißner Bischof dabei betheiligt war. *Seckend.* II, 92. Böttiger's Geschichte von Sachsen I, S. 486. Mir hingegen scheint Chrosner ein Spielwerk in den Händen der Hofpartei gewesen zu sein, das man zerbrach, als es seinen Zweck erfüllt hatte. Unentschiedenen, fügsamen und dehnbaren Sinnes war er dem wissenseiteln Herzoge bequem, insofern dieser als hochgestellte Person mit ihm disputiren und ihn meistern konnte; dabei ließ sich Chrosner den vielen Zumuthungen von aussen (meine Beiträge I, S. 101.) als abwehrenden Schild entgegenhalten, denn er galt als evangelischer Prediger. Er aber gerade war der schlau eingeschmuggelte Mann, der, ohne es zu wollen, den Herzog vollends in das alte Wesen hineinbannen half und der römischen Hofpartei in die Hände arbeiten musste, die den Herzog besser zu lenken verstand, als Eidam und Vettern, besser selbst, als Sohn, Tochter und Schnur.

anemen vnd ſich durch das ſelbige wort vnder weyſen zu laſſen wie dan das e l ſchuldig iſt ſo wirt es e l got vnbelont nit laſſen wie er dan auch geſagt hot durch criſtum ſeynen ſon der dan ſpricht wo ich bin do ſal auch meyn Diner ſeyn vnd abermal an eynem andern ort vater ich wil wo ich bin das auch do meyn Diner ſey vnd ſpricht weyter an vilen orten wer an in vnd ſeyn wort gleube der hab das ewig leben vnd ſpricht noch weyter wer mich bekennet for den Mencſchen den wil ich bekennen vor meynem himlichsen vater vnd ſagt vns dar zu mit troſtlicher zuſagung wo wir vor ſamlet ſeyn in ſeynem namen Das er wol bey vns ſeyn vnd ſpricht weiter Das er vns wol mundt weiſheit vnd ſeynen geiſt geben das wir nit ſollen ſorgen was wir reden ſollen wen man vns vorfordert ſo ſpricht auch criſtus das Himel vnd erden ſollen vergen aber ſeyn wort ſol nit vorgen dar vmb ſo bleyben wir billich bey ſeynem worte die weil das nit vorget vnd ſeyn zuſagung wert bis vff kinds kind als ich: dan hoff als e l dun wirt vnd wo es e l dut ſo wirt es e l got belonen wie dan vorgeſagt iſt vnd wirt e l eyn gut criſtlich gerucht machen gegen allen criſten ſo wil ich es auch ſo vil in meynen vermogen iſt vmb e l vordinen mit leyb und gut vff das ich aber e l criſtlich Gemut vornemen mag ſo bit ich e l antwort das e l wol mir anczeygen wie es eyn geſtalt hot vbs war aber nit war ſey als ich dan nit hoff vnd wil himit e l got beuolen der geb e l vnd vns allen ſeyn gnad wie er dan zugeſagt hot wan wir in drum bitten Datl gotta ſonabent nach reminiſcere Anno dni 25

Philips L z Heſſen ꝛc

6.

Des Herzogs Antwort, 1526, den 6. März.

An Landtgraf phillipſen zu Heſſen ꝛc geſchribenn

Hochgeborner furſt freuntlicher lieber Oheym vnd Soen Ewer lieb ſchreyben, das datum heldet am Sonnabent noch Reminiſcere zu Gotha, hab ich geſtern Montag ſpat, empfangen, vnd wue es Ewer lieb geluglich vnd ſeliglich an ſele vnd leybe zuſtunde, das wehr mir eyn herczlich frewde, befinde och das E, l, ſchreyben auß trawen Herczen geſcheen, das es och ſo auß rechter guttiger anleytung geſcheen were, vorhoffe ich es ſolt bey E. l, vnd mir deſter meher frucht brengen, vnd wil E, l, nichts bergen, der euch ſolch geſchicht zwuſchen Meynem prediger vnd mir bericht, der hat nichts darumb gewoſt, aber hats ertcht, domit er mit hoffmehren quem, die villeycht, bey etlichen angenhem zuhoren geweſt, Denn es helt ſich alſo, am Sonntag Inuocauit [18. Februar], do hat meyn prediger geſagt, das gewonlich Ewangelium, wie Criſtus gefaſt viertzig tag vnd viertzig nacht, Dornoch geſaget, das vns der maſſen zu

faſten wie Criſtus gethan nicht gebotten, den es wehre vnns och vnmoeglich zuthun. Er befinde och Im Ewangelio vnd der heyligen ſchriefft nicht, das die faſten gebotten wehr, denn die nutzlichſt faſten were, die wir gethun konthen vnd die am ſeligiſten, wehre die, das wir von ſunden faſten, wie er och von der feyer geſagt, das man ſolt von ſunden feyern, Er hat och von fleyſchs eſſen geſagt, was paulus dauon geſchrieben, vnd andere Allegat, wie man ſaget, was In Mundt gehet, das befleckt die Sele nicht, Och wie paulus ſaget, das keyn trunckener aber freſſiger Ins Reych der hymmel komme, vnd anders hat alſo pro et contra gearguyrt, vnd doch dorbey geſaget, was die Criſtliche kirche geurſacht, die faſten außzuſetzen, Das loß er Inn dem gericht vnd gewalt der Criſtlichen kirchen bey der er altzeit bleyben vnd dauon nicht ſcheyden wolle, Er hat och ſonnderlich angetzaiget, das man ergernis meyden ſolle, vnd dartzu paulum geallegyrt, vnd geſaget Sandt paul ſprech ehr er ſein nehſten ergern wolt, er wolle ehr ſein tag keyn fleyſch eſſen, vnd Im beſchluß geſagt, Sein Rath vnd Meynung ſey, wir ſollen beym gehorſam der Criſtlichen kirchen bleyben, Dornoch byn ich, zu yhme In ſein ſtuben gegangen, vnd yhne In ſeym ſtudio funden, Do hat er wieder mich geſaget, er ſey bekommert, er konne mit der faſten nyndert vberreyn kommen, vnd hat mir zwen Namhafftige orth In der ſchriefft geweyſt, An eynem orth geſaget, die faſt ſey nicht vom Ewangelio geboten, Am andern orth, do ſteht ſie ſey von altuettern propheten vnd Chriſto beſtettiget, Er Rathe noch man bleyb bey der Criſtlichen kirchen. Do hab ich yhme geſaget, wir haben das wol behalten, Das die faſt nicht gebotten, aber das wir ſollen bleyben, beym gehorſam der Criſtlichen kirchen, das dine vns nicht, darumb haben wirs nicht alle behalten, als hat er alſbalt geſaget, man ſal nicht ergernis geben, wie Sandt paul geſaget, Do hab ich yhme geſaget, wir ſein arme leuth was vnns dinet, das faſſen wir balt, Aber was wider das fleyſchs iſt, Das laſſen wir vor vber wiſſchen, vnd hab yhme eben geſaget ich ſorg, es ſein viel leuthe der predig geergert, Darumb ſo ſege ich vor guth an, dieweyl er vnns allen getzaiget, das ers laſſe In gewalt vnd vorantwurtung der Criſtlichen kirchen, warumb ſie die faſt auß geſatzt, dorbey er bleyben wolle, vnd vns alle dohin geweyſt, So ſey noth, das er zu eyner andern zceyt erclere die gewalt der Criſtlichen kirchen, vnd wie wir Ire gehorſam ſein ſollenn, Das hat er alſo, zuthun geſaget, vorſehe mich och es ſey meynes abweſens alſo geſcheen, ſouil iſt mir diß handels wiſſent, vnd kan mit warheit nymant anders geſagen, Das mich och E. l. erynnert vnd ermant, das wort gots zuhoren, vnd dem gefolgig zuſeyn, Daran E. l. mir warlich trawlich vnd weyſlich Reth, wue ich och nicht folge, ſo werde ich meyn ſtraff wol finden, Das aber E. l. der ſorgfeldigkeyt entlebigt, die E, l, bey mir treget, als ſolt ich villeicht eyn feyndt ſein des

Ewangeliums Criſti, Aber das nicht horen wollen, ſonnder vorfolgen das, wie ich dan von den Jhenigen E. l. angeben, Denn E, l. villeichte mehr, denn mir glaubet, So wil ich E, l, anzeigen, wie meyn gemuet biſher geſtanden, yetzt ſteht vnd ab gotwil In meyn todt ſtehen ſal, Ich hab das Ewangelium Criſti ſint ich zur vornunfft kommen angenhommen vnd gehort, wolt goth ich thete auch die wergk, dengk och dorbey zubleyben, wie es die Criſtlich kirch angenhemen vnd approbyrt hat, Dauon ſal mich keyn hochſter weltlicher aber geiſtlicher Eren geytz dringen aber fuhren, Mich ſal och, mit hulff gots keyn forcht daruon abſchawen, vnd ab der Meyſter hinder mir ſtunde, vnd mir das leben nhemen ſolt, Sol er mir aber dennoch den glawben der Criſtlichen kirchen nicht abdringen, bey der Criſtlichen kirchen Ewangelion, wil ich bleyben, vnd wes ich, daruon nicht vorſtehe, das wil ich bey der bewtung der Criſtlichen kirchenn laſſen, vnd do bey beharren, Das wolle mir goth, der mich am Crewtze erloſt helffen, Wehr och E. l. anders von mir ſaget, der kennet mich nicht, hirauß hat Ewer liebe abtzunhemen, wehr der iſt, der euch ſein tochter gegeben, Ich byn keyn Turgke, Ich byn keyn Heyde, Ich bin keyn Jude. Ich byn keyn ketzter, Ich bin eyn getawffter Criſt, eyn gliedt des Corpers, welchs Corpers Criſtus das haupt iſt, vnd eyn gehorſamer ſeyner Criſtlichen kirchen. Bedanck mich von E, l, weyſer lehre vnd ſpruche, ſo mir E. l, In ewerm ſchreyben angetzaiget, vnd pit E. l, habe acht, vf die fruchte der Jhenen. ſo E. l, In zweyuel fuhrenn, ab ich eyn Criſten ſey. Denn goth ſpricht, man ſal ſie auß den fruchten erkennen, vnd ſpricht och wehr die kirch nicht hort, der ſey ein Etnicus vnd publicanus,

Wil hirmit E. l. dem Almechtigen beuolhen habenn, der gebe vnns allen ſein gnad. das zuthun, das ſein gotlicher wille iſt, ane den vormogen wir nichts, derſelben E. l, zudienen pin ich willig, Geben am Dinſtag noch Oculi Jm xv^{C} xxvj^{tl} zu Leiptzk

Jorg hertzog zu
Sachſſenn ꝛc

7.

Des Landgrafen Antwort[13]). 1526, Mitte März. Eigenhändig.

Hochgeborner furſt frundtlicher lieber fater vnd oheim wue es e l an ſel vnd leib woll ginge Das hort ich gern vnd e l ſall alle meyn ſchriben

[13]) Zwar in Rommel's Urkundenbuche S. 6—10 abgedruckt, aber fälſchlich unter dem Jahre 1525 und nach einer bloſen Copie und fehlerhaft. — Ebenſo theilt Ranke, Deutſche Geſchichte ꝛc. VI, S. 243—247, ein Schreiben

nit anders dan frundtlich von mir vorſtehen das weis got am beſten ſo gefelt mir e l ſchriben zimlich woll wan alleyn an eynem punct do dunckt mich es eyn wenig zu weyt ſeyn vnd das e l villicht nit recht bericht ſey in dem wie woll ich noch nit weys wenn e l vor die criſtlich kirche helt helt e l die apoſtel vnd die fromen criſten menner vor die criſtlich kirche die dan alwege bey dem ewangelio bleyben vnd nit dar neben gehen ſo dut e l recht ſo iſt e l vnd wir alle billich gehorſam ſalcher obangetzegten kirchen in willcher criſtus das heubt iſt die dan nichts anders gebeut wan was criſtus gelert vnd geſagt hot wo ſie aber etwas gebeut wieder gots wort das dan die criſtliche kirche nit dut ſo iſt man ir nit ſchuldig gehorſam zu ſeyn wie dan das petrus ſagt in actibus man iſt got mer ſchuldig gehorſam zu ſeyn wan dem menchſen ſo ſpricht auch ſant paul zu den gallatern wan eyn engel queme vnd lernt euch eyn ander ewangelium wan das ir angenomen hat ſo ſey es vermaledeyt Wan nu eyner ſagen wolt die kirch kan nit irren ſo find man klar in actibus wo het petrus paulus Jacobus vnd barnabas gethan ſo heten die ander Junger vnd criſten alle geirret wan ſie hetten den Heyden die beſchnidung vffgelegt die weyl dan die heyligen menner vnd do die kirch am beſten geſtanden hot haben konnen erren wie viel mer wo wir nit im ewangelio bleyben wilchs ewangelium in allen geiſtlichen ſachen mus der richter ſeyn wie das ad hebreos ſtet wo man aber den babſt vnd ſeyn anhang vor die kirch helt ſo wirt es weyt felen wan der irret ſchir in allen puncten vnd das wil ich mich vormeſſen mit der gots hilffe wils e l von mir haben ſo wil ich es e l auß gotlicher ſchrifft antzeygen das des babſt vnd ſeyns anhangs Regiment wieder got vnd ſeyn wort iſt des gleychen die concilia den meren teil vnd ſchir alle ich mags nit vnderlaſſen e l et was dar von anczuczeygen das iſt eben die faſten Criſtus ſpricht was zum mund eyn gehet das verunreyniget den Menchſen nit wan es get durch den natürlichen gang hinweg ſonder was vß dem herczen kumpt das verunreyniget den menchſen als nemlich hurerey vnd anders ſo kumpt der babſt her vnd went es vmb vnd wil das vnreyn machen das mit dangſagung in mund gehet vnd gebeut die faſten bey eyner dot ſunde vnd let das vor reyn hin gehen das got vor vnreyn helt als nemlich das er mit ſeyn kardinelen vnd bichſhoffen vnd paffen offentlich huren haben vnd dar zu etwas mer das noch boſſer iſt wan aber eyner eyn weib nimt der iſt in des babſt ban das doch criſtus nit verbeut dar zu keyn apoſtel aber profet aber ſant Paul

---

Philipp's vom 23. Juni 1528 an Georg mit, läſſt aber die Nachſchrift weg und gibt den Brief nach einer demſelben angehefteten Copie ungenau, während doch das Original zugleich mit vorlag. Man ſollte glauben, Originalen gebühre ſtets der Vorzug.

der leſt zu am vij czu den Corinthern des glichen ab thithum vnd Thimotheum wie reymet ſich doch do gots wort vnd des babſt gebot zu hauffe das kan Je e l als eyn verſtendiger weyſer furſt leycht lich ermeſſen Ob nu imant ſagen wolt criſtus het geſagt man ſolt der kirchen gehorſam ſeyn ſo ſag ich Hot dan auch criſtus geſagt wan ſie etwas gebut das wieder ſeyn wort iſt das ſie dan nit dun darff das man ir dan ſol gehorſam ſeyn ſo iſt Jo klar wan ſie etwas gebut das wieder gots wort iſt ſo iſt ſie nit von got ſonder von dem Teuffel ſo geſchicht es Jo an glauben was dan an glauben geſchicht das iſt ſunde ſo mus ir gebot auch ſunde ſeyn wie das paulus zu Timotheo in der erſten im iiij capittel anczeyget vnd die die man iczt vor die kirch helt gar veyn abmolet do wirt es e l vinden die weyl ſie dan wieder gots wort gebut ſo iſt Jo ſund wan es geſchicht an glauben ſo iſt es auch die criſtliche kirch nit wan die criſtliche kirche die bleybt bey gots wort vnd gibt ir vornunfft dar vnder gefangen vnd let ſich das wort vnd den geiſt gots regiren ſo les e l zu den colloſern die epiſtel am 2 capitel do wirt e l klar finden das man vns ſolle keyn gewiſſen ober ſpeis Tranck aber feyertage machen laſſen Ich gebe zu das man den nechſten nit ergern ſal wo aber nit vnder weyſen ſchreiben predigen helffen wil do iſt keyn ergernis an zuſehen wan man mus got mer gehorſam ſeyn dan den menchſen aber das iſt recht ergernis dor durch meynes nechſten glaube oder liebe ver letzt wirt wan man lert der ſchrifft zu wieder ſo wirt der glaube vorletzt vnd wer hir den Glauben ergert dem wer beſſer das man im eyn ſteyn anhing vnd ertrenckt wenn man nicht hilfft dem armen wirt geergert die liebe was nu gotlich recht fordert mus man Thun leren vnd gehorſamen an alles anſehen der ergernis alſo verachtet Daniel alle ergernis da er ſolle anbeten die guldene ſeul auch wen die phariſaiſche Hertikeyt von vns czwingen wil als notig zur ſelikeyt ihre ſatzung muß man ſprechen laſt ſie faren ſie ſeynd blind vnd blinden leyter vnd ire ding an alles vff ſehen der ergerniß nach laſſen ſo hat in gotlichem gebot gethan paulus do er Titum nicht wolt beſchniden laſſen Gal 2 wie vil meher haben vnd ſollen wir das Thun in menchſen gebotten es iſt Ja offenbar das paulus petrum ſtraffte dar vmb das er weihte den vnwiſſenen Criſtlicher freyheit zum nachteil der ewangelichſen lere wo aber ſwachen ſeyn die das ewangelium nit genungſam gehort haben da ſal die lieb ires dinſt nit vorgeſſen wilche liebe in den ſachen muß meyſter ſeyn alſo hat ſich paulus zu Hieruſalem laſſen beſcheren darumb wil er ſich auch deß Fleichſeſſen enthalten das heiſt die ſwach im glauben vffnemen wan man aber faſten fordert nach altem gebrauch ſo mit beſwerung der gewiſſen ſo iſt vngotlich wen man es nit fordert der meynung ſo gilt ſant paulus regel j cho viij die ſpeiß fordert vns for got nicht eſſen wir ſo werden darumb nicht beſſer ſeyn eſſen wir nicht ſo

werden wir dar vmb nit weniger ſeyn wer aber ewig ſwach bleyben wil vnd dem artzte nicht folgen der ſal vns die ewangelichſe warheit vnd freyheit nicht zur logen vnd gefengnis machen ſo ſpricht ſant paül 1 Cho jo den warvmb ſolt ich meyn freyheit laſſen vrtheilen von eyns andern gewiſſen Den ſo ich mit danckſagung geniſſe was ſolt ich den ver leſtert werden vber dem do für ich dancke

ſo beſneyt auch ſant paul Timotheum im erſten vmbs ergerniß willen aber darnoch wol er Thiton nit beſneyden Do ſie eyn gebot vnd eyn nodtig ding druß machen wolten Alſo mocht ich vnd eyn ider Thun wans frey were vnd ich queme an eyn ort do das ewangelium mit ſeyner geyſtlichen freyheit nit geprediget were worden ſo wolt ich keyn fleychs eſſen wan man aber meyn gewiſſen wolt bringen vnd verbot mir bey ſund ich ſolt es nit eſſen ſo wolt ich es eſſen vnd wolt nimandt drumb anſehen wie ich es dan vorn gnung angeczeygt habe wie ich das billich auß criſtus vnd paulus gebot du ſo gibt auch eyn ider ergerniß vnd verſmecht gots gebot der do mer anſihet menchſen dan got vnd ſeyn wort dan der ander der do ſihet das der das nit iſſet das got erleubt hot der meynt es ſey ſund vnd wirt alſo am glauben geergert das dan die groſte ergerniß iſt vnd iſt doch das eſſen mit dangſagung keyn ſund wie das die ſchriff vol iſt Aber ich ſage von den alleyn die es beſſer wiſſen vnd dun es daneſt nit ich bit e l frundtlich wol meyn lang ſchriben nit anders dan getreuer guter meynung veſtehen als auch iſt wan warlich ich meyns gut kegen e l vnd das iſt nochmals meyn bitte an e l vmb gots willen das e l wol gots wort vor ſich nemen vnd dem folgen wan warlich es iſt der richter wie das ab hebreos ſtet vnd e l denck ſelbſt das gots wort ſo krefftig iſt das es keyner menchſlichen zuſetz durff wan wir vns ſelbſt hetten konnen helffen was wer es dan von noden geweſt das criſtus wer herab komen vnd het gelitten dan warlich die menchſen konnen wol irren wie das dan der profet Dauid ſagt wir ſeyn alle lugner vnd irrige ſchaff ſo iſt Jo e l nit vff den babſt vnd ſeyn anhang getaufft ſonder vff criſtum dar vmb bleyb e l bey gots wort kans e l nit vorſten ſo bit e l got das er den verſtant gebe ſagt die kirch wie ſie etliche nenen das ſich gots wort vergleicht vnd mit beſtet ſo volgen wir billich dan es iſt nit ire wort ſonder gots wort was aber dowieder iſt do folg e l nit wie dan das e l wol dun wirt do helff e l got zu der kans dun vnd ſuſt nimant vnd e l gebe mir doch eyn wenig eyn antwort das mich e l erfrawet in dem ob e l nit mer got wol folgen dan den menchſen vnd wo die alten etwas gebotten haben das wieder gots wort iſt das in e l nit folgen wolle als ich hoffe got wirt e l vnd vns allen helffen e l ſehe keyn has an kegen den luter des gleichen ob auch etlich eyn boſe weſen furen wan der ſome velt nit allenthalben vff des gut landt ſunder auch vnder die Dornen vnd ſteyn wo aber got das gedeygen gibt

do drecht er frucht doch nit gleich etlich xxx feltig etlich lxxx feltig etlich c feltig ſo iſt vnſer leben eyn anheben frum zu werden ſo findt man noch vil gutter frucht in villen Ob nu etwas boſſes dar bey iſt ſo muß man es mit eyn ander laſſen vffwachſen bis zu der ernt ſo wird es criſtus wol inſameln ſo ſprich auch criſtus in luca das reych der himel leyt nit in euſerlichen geberden aber wandel ſonder leyt inwenig in ewch wilcher nu eyn rechten glauben hat do wirdet wol frucht hernach folgen wie dan der profet dauid ſagt der baum wirt frucht bringen zu ſeyner czeyt wans nu gots geyſt in vns wircht ſo werden wir wol frucht dragen wie dan ſant paul ſagt die der geiſt gots treybt das ſeyn gots kinder wil aber e l wiſſen was vnſer geiſtlichen vor fruch tragen die etliche vor die kirch halten ſo beſehe e l die epiſtel ad Timoth. 2 im iij capittel vnd die epiſtel Judas do wirt e l wol finden

e l las den gram den e l zum luter hat gots wort nit entgelten do er zu hart e l angriffen ſo ſal er e l vmb vorgebung bitten wo mit ich e l dinen kan *mit leib* vnd gut do findet mich e l willig datl caſſen

Philips l z Heſſen ꝛc

8.

Georg's Antwort, 1526, den 22. März.

An landtgraff phillipßen zu Heſſen ꝛc geſchrieben

Hochgepornner furſt frundtlicher lieber Oheim vnnd Soen, Das es .E. l. an ſele vnnd leip woll ginge erfur ich gerne, .E. l. antwort, vff den brieff, ſo ich vff .E l. vorigs ſchreyben .E. l. zugeſchigkt, hab ich vorleſen, vnnd befynnde darInne, das .E l. mit vieler frundtlicher lere vnd vormanung der ich mich frundtlich bedangk, ein beger zuwyſſen hat, was ich vor die Criſtlich kirch halt, mit byth .E. l. mit meyner antwort zu erfrawen, Dorauff wil ich .E. l. nicht bergen, das ich vor die Criſtlich kirch halt, do paulus von ſchreybet, eyn leip, eyn geyſt, eyn glaub, ein goth vnd eyn tauff, vnnd do mich Criſtus hyn weyſt, do er ſpricht ſages der kirchen, ferner beſchiet weys ich .E. l. nicht zugeben, denn ich hab nicht wol weyle, In der heyligen ſchrifft, aber des lutters bucher zuleßen, Sunder kaum zu weylen zceyt, ein predig zuhoren, Dorynne ich begreyff, ſouil mir goth vorleyhet, Lutter ſal mich ab gotwil nicht erger macheinn, vff das auch .E. l. wyß, wie ich mit lutther ſtehe, So ſchigke ich .E. l. hiemit, wes er mir vnd ich Jhme [14]) geſchrieben, Thut ymandt boeßes,

---

[14]) Luther's Brief vom 22. December 1525, Georg's Antwort darauf vom 28. December. de Wette III, 55 ff. *Altenb.* III, f. 334 sqq. Walch XIX, 611 ff. *Seckend.* II, 81. Meine Beiträge I, S. 93 f. — Wendungen

er sey hohes aber nyder stands, das ist mir als eynem Cristen leydt, vnnd hutte mich vor yren wergken, Sie werden yren wert woll darumb bekomen, Saget mir ymant gueths dem volge ich billich, noch Cristus lehre, Mich dungkt auch do paulus spricht, dye fressigen vnd trunkenen sollen nicht In Hymel kommen, Es darff woll eyner concordancien, kegen dem, das goth spricht, was In mundt gehet, befleckt die sele nicht, So die fressigen vnnd trungkenen das yre mit grosser dangksagung kegen goth vnnd der welt, zum dickermaell zum mundt eynnehmen, Ich halt aber der eygenn wil vnd vorachtung der geboth der Cristlichen kirchen, komen auß anleytung boeßer lewth vnd dem Hertzen, hiemit wil ich .E. l. dem Almechtigen beuolhen haben, dem ich zudienen willig, Geben am Dornstag noch Judica. Im xv^{c} vnd xxvj zu Dreßden

Von gotts gnaden Georg
Hertzog zu Sachssen ꝛc

9.

Des Landgrafen Antwort, 1526, den 1. April.

Hochgepornner Furst Freuntlicher lieber Vetter vnd Dhaim, Als vns Ewer lieb mit aigner hant widerumb geschrieben hat, Das ist vns zuuerleßen zukhomen, vnd horen hertzlich gern, Das E, l, solichs vor die christlich kirch helt, dauon Paulus schreibt, Ein leip, ein geyst, ein glawb ein got vnd ein tawff, Dnzweiuel ein solich kirch Inn got versamlet vnd erleuchtet, richtet sich allein nach gottes willen, lere vnd gepott vnnd wirdet seinem wort zuentgegen nichts ordnen oder beschliessen

Es sein auch die zwene spruch christi, Was zum munde eingeht, das befleckt die seel nit vnnd der ander Paulj von den volsewffern vnd Fressigen nit widerwertig, Sunder der erst vom gesatz der Speyße, Das einem Jeden christen alle von got geschoffene speyße mit danckfagung anzunemen erlewpt sey vnd der ander von volsawffen zuuorstehen, vnd hat die Danckfagung eines volsewffers gegen got nit stat, dan wie kan einer gegen got vmb das Jhenig Danck fagen das sund vnd seinem gotlichen willen zuwider ist Belan [15]) wir hoffen wie wir auch teglich darumb bitten wollen Der almechtig soll vnnd werde sein gotlich gnade verleyhen das wir alle erlewcht werden vnd zu rechter erkennthnus seins wort vnd der warhait komen

Nachdem auch von etzlichen Schwurmgeystern vnd lestermewlern

---

in obigem Briefe, wie: „E. l. dem" und „Von Gottes Gnaden Georg" übersehe man nicht, sie haben ihre Absicht und deuten auf Kälte.

[15]) D. i. Wohlan.

manicherley zu verleſterung des Hochwirdigen Sacraments leibs vnd bluts chriſti eintzubilden boßlich vnterſtanden wirdet Vnnd dan wir E l eins beſtendigen chriſtlichen gemuts darin erkennen vnd wiſſen So ſchicken wir E, l, zwey hubſche von vielen gelerten trefflichen mennern außgegangen buchlein wider dieſelben Schwurmer Freuntlich bittend ſolich buchlein mit vleis zuuerſehen vnd zuleßen, gepurt vns auch widerumb fruntlich zuuerdienen, Datum Caſſel am Oſtertage Anno ꝛc xxvj

Philips von gots gnaden Lanntgraf
zu Hessen Graue zu Catzennelnpogen ꝛc
philips L z Heſſen m ſß

10.

Georg's Antwort, 1526, den 7. April.

Liber ohem vnd Son Wye wir vns kegen a l erklert wehn wir vor dy kriſtlich kirch halten noch dem ſpruch kriſti vnd pauli ſolt ſich a l an das zcu vns vor mut haben Den wir nicht anders von vns zcuuor muten nye orſach geben Dengken och wy wir vor mols a l angzeget mit got dor bey zcu bleyben Was das blanget Dy ſpeyſſe vnd trang dy in menſchen geet vnd der vbrig öß vnd tringke ſo in dy egen willigen vnd vnghorſamen geet ſeint wir och eins Den wir haben vor langeſt ghort das egen wil in der hel bornt do wol vns got vor bhütten vnd woln vns wonſchen das jenig ſo in a l ſchryfft auß gbrugkt iſt Wir bdangken vns och gar frauntlich der zcweyen buchlein ſo vns a l itczt zcu gſchigkt vnd wollen a l nicht bergen das wir ſy zcu uor ghat Dennoch ſoln vns dy och lib ſein den wir vormergken dor auß das a l gern ein fromen man auß vns machen wolt vns iſt itczt ein Lateyniſch buchlein zcu kommen hat der roterdam gmacht vff das buch do luter den freyen wiln ein knecht wiln nent das dengken wir vordeutczen zcu loſſen [16]) vnd wolns a l zcu ſchigken

[16]) Georgius dei gratia Dux Saxoniae ꝛc Salutem et beneuolentiam doctiss: *Erasme* Venit ad manus nostras iam ante trimestre Seruum arbitrium a Martino Luthero in te et tuam diatribam editum. Et mirum quantum de eo libro triumphum duxerint et gloriati sint suae factionis assertores, persuasissimum habentes, quod seipsum hac editione vicerit, nec vnquam antea ab aliquo tale quid emissum, aut etiam in posterum edi possit. Quippe profectum a vero et bono spiritu, atque Roterodamum non audere contra hiscere, sed penitus conclusum et mutum redditum. Ceterum, nunc prodijt Hyperaspistes diatribe decendio absoluta, in qua certe cum summa ciuilitate refellis illius calumnias et Sycophantias, tua fortiter defendens, Tum etiam polliceris ea ex quibus Christiana Respub: olim a nouis illis et hereticis dogmatibus vindicabitur, et pristinae tranquillitati restituetur, atque ex mortuo; id quod non semel Lutherani

vorsehen vns es sal a l gefaln vnd sal was gutcz dor in finden der der selben a l zcu dinen sint wir willig Geben zu leipzig Sonnabents Noch den Osterfeyertagen Im xxvj°

Georg ꝛc.

Hier mag für das Jahr 1526 dieser Gedankenaustausch scheinbar freundlich seine Endschaft abermals gefunden haben; wenigstens bin ich nicht so glücklich gewesen, eine fernere Spur von Schriftenwechsel dieser Beziehung zu entdecken. Landgraf Philipp blieb natürlich unbefriedigt: denn Georg's Antworten sind nüchtern, kalt und diplomatisch glatt (das diplomatische Correspondenzwesen war damals ein raffinirt rabulistisches und höchst unerquicklich); und es würde nicht schwer sein, in ihnen ausser übel verhaltenem Misbehagen manchen verletzenden Ausfall auf Philipp nachzuweisen. Die mühlhausener [17]) Angelegenheiten, insoweit eben damals Schwiegervater und Tochtermann darin betheiligt waren, eigneten sich nicht den Frieden zu vermitteln, wie im Allgemeinen das immer schärfere Heraustreten der übrigen Gegensätze in der Zeit überhaupt nicht. Und so geschah es, daß Anfang des Jahres 1527 ein neubegonnener

---

optauerunt: videris resuscitatus, et nobis omnibus viuere. Proinde occurrit id quod olim de Fabio proditum est, Cunctando restitues rem. Maxime enim omnium omnes hoc sibi de te persuasere, et certam spem concepere. Nam Lutherani proiectis sagittis, arcu dimicant. Tu vero pharetram iaculis adhuc repletam habes, et auxiliante dei spiritu et ecclesia matre, prostratum Achillem iugulabis. Ceterum, ne te cerdonum et coriariorum inuidia premat, curabimus quod liber tuus debeat germanica lingua donari, atque ab illis intelligi, nihilque dubitamus, quin permulti, non solum in hoc dogmate, sed et in omnibus alijs damnatis ab illius sententia sint discessuri, palamque uidebunt, te non frustra hucusque tacuisse. Bene vale, et perge, ut cepisti, Animumque nostrum *isto poculo* tibi testatum volumus. Et quamuis aliud te deceret donum, *Verum quia Saxo sum, tractant fabrilia fabri.* Nosque tibi bene velle persuasiss: habeas Datum Lipsiae XVI° Calendas Mai A Christo nato M. D. XXVj°. [16. April 1526]. Zu diesem ungedruckten Briefe ist die eigenhändige Niederschrift Georg's noch vorhanden, hat aber für die Reinschrift um des Herzogs ungelenker Latinität willen durch den etwas geübteren Canzler viele Abänderungen im Ausdrucke erfahren. Vgl. Epp. *Erasmi* ed. Clerici fol. 945, Basel 30. Juli 1526; fol. 1009—1011. Meine leipziger Disputation S. 157. Meine Beiträge II, S. 70. I, 204 ff.

[17]) Die kleine, sich selten machende Schrift: „Zum vierzehnten September (1842). Anzeige betreffend die Reformationsgeschichte der Reichsstadt Mühlhausen" u. s. w. von F. Stephan, 16 Quartseiten, ist, wie überhaupt, so auch S. 8 u. 9 über Philipp und Georg reich an Voraussetzung, leer an Begründung. Die Dinge verhielten sich nun einmal anders.

Briefwechſel vom Ende des Jahres 1526 heftig zu werden drohte, Georg aber doch durch eine beſondere Geſandtſchaft ihn abſchnitt und aufhob, bis im Jahre 1528 in Folge der Pack'ſchen Händel die Sache ihre Gipfelhöhe erreichte. Da dieſe Pack'ſchen Händel, auch nach Neudecker und Ranke noch, einer genauen Darſtellung für ſich allein benöthiget ſind, ſo gebe ich hier nur, was, aus dem Jahre 1527 aufzufinden, den Schlußſtein dieſes theologiſchen Briefwechſels bildet.

11.

Der Landgraf an Georg, 1527, den 21. Januar. Eigenhändig.

Hochgeborner furſt frundtlicher lieber oheym vnd vater ich habb e l ſchriben geleſen vnd faſt ſpitzig vormerckt meynt halben vnvordint Das aber e l ſreybt e l hab iren vngehorſam nit ſtercken wollen vnd es vor keyn cloſter halten ſo diſputir ich nit vmb den namen cloſter wan ich weis woll das weder im neuen Teſtament aber im alten Teſtament, von cloſtern geſchriben ſtat ich weys auch woll das in cloſtern mer buberey ſchalckeit vner gots hurerey geſchieht dan an keynem ort, wils e l haben ich wils, noch woll vorcleren vnd mich ducht gut ſeyn do man ſolch vnerbar gotloſſig weſſen ſege das man do die czins vorbot vnd neme nit gelt vnd lis buberey geſchen do dut man aber die augen zu, vnd wils nit wiſſen, got weys aber woll das aber die papiſtichſe meß nit gotloß ſall ſeyn das iſt erbarmlich von eym ſolchen weyſſen furſten zu horen wan ich finde Ja nit den Namen meß in der gantz ſchrifft ſo finde ich auch gar nit das man criſtum noch eyn mal ſol opffern, ſonder das kegenſpil in der epiſtel zu den ebrern ſo ſpricht criſtus nemet eſſet er ſpricht nit nemet opffert ſo iſt vns vorpotten mir ſollen keyn andere lere annemen dan die ler criſti zu den gallatern vnd mathej am leſten vnd Johannis in der andern epiſtel ſo las ich die rechtgelerten vber gots wort nit zu ſo wirt die criſtlich kirch nit anders reden wan was ſie ir herr heiſt dan es ſtet ſo geſchriben ſo ir in meyner rede bleybt ſo ſeyt ir warhafftig meyn iunger Das aber e l ſagt e l woll bey der criſtlichen kirchen bleyben das wil ich auch aber nit bey euer beſtichſen kirchen die nit anders dan vff gelt geſtifft iſt Der meyſter der Deuffel iſt ich wolt aber gern ſehen das ir mir doch die criſtlich kirch weyſet aber doch eyn criſten in euer kirchen Der groß hauff iſt die kirch nit ſoſt muſten zu Jar die bauren die kirch geweſt ſeyn aber iczt die Torcken leſt aber das czwolfft capittel zu den romern ſo wert ir wol finden wer die kirch ſeyn wirt als nemelich die got erhelt vnd die vnder der welt vnbekant ſeyn ir pocht alle vber eyn hauffen vß gots vorſtercken hart vff die kirch vnt kent ſie ſelbſt nit bit got obs euch der kennen wolt lern kont ir anders bitten menchſen ſeynt vil zu ſwach vber gots

wort zu richten ich wolt doch gern wissen von euch als eym alten forsten was doch der recht gots dinst wer nach dem cristus spricht mathej xv vergeblich dint ir mir mit den leren die menchsen gebot seyn wo wollen euer gots dinst vnd kegen got zusagen grewel werg hin komen Der recht gots dinst ist seynen zusagung zu gleuben vnd vnserm nesten zu dinen Das aber e l etlich vrteilt das sie ir landt misbrauch haben das weys ich nit weis auch vor war nit wen e l meynt wan man aber vrteilen solt so wurde man On czweiffel die auch orteylen die so gewinde mit den armen vmb gehen vnd keyn barmherczikeit erczeygen vnd nichts konnen dan kopff ab haugen vnd die armen vff den gurt [gunt?] schatzen nit gnug haben das sie die lut vmb den leib bringen sonder die kinder vmbs gut auch vnd den vnschuldigen mit dem schuldigen straffen vnd dar zu noch mer schatzung nemen vnd vor vil genomen haben Got weys wo es hin komen ist [18]) mich gemant der leut eben wie cristus sagt Du sist in eym andern eyn splitter aber in dir den heinß balcken nit strafft nu got sie hir nit als der doch wol dut wan man sich selbst an sege so wirt ers zu besorgen dort dun wan man drit im zu hart vff die fuß er kans nit leyden man cziecht vß seynem wort gelt vnd es ist sust keyn sunde vor den hansen dan wer sich nach gots wort helt vnd prediget sie machen in die leut gar nutz im beutel ich wolt lieber keyn lant haben dan so regiren ich vorsehe mich die von saltz werden ir briff vn sigel wol halten sollen sie sich meyns landes gebrauchen wans aber die meynung solt haben so wers e l gut das euer schuldener luterichs wie irs nennet weret so dorffte er in nichts geben Das aber e l schribt das ich e l dinst wol vor gut nemen zu dem schriben hab ich e l keyn vrsach geben dan wo ich wuste e l zcu dinen das wer ich geneyt aber wieder das ewangelium zuthun vmb euert willen Do wert nit vß, wan ir mir schon czwo thöchter geben het e l sust mit leyb vnd gut zu dienen so vil leib vnd gut angehet bin ich geneyt ich geb e l frundtlich zuerkennen das ich mich vorsehe e l werde sich des erInnern Domit sey e l got beuolen der erluchte e l von dem finsterniß vffs licht vnd mach

---

[18]) Bezieht sich auf Georg's Geldmacherei und Härte in und nach dem Bauernkriege. Trotz dem und trotz der Kargheit Georg's — sein Sohn Johann schreibt ihm: „ich bin mit vnderhaltung gelds kaum einem edelman amm Hoff vor glichen" — war, wie das Geschrei ging, kein Reichthum vorhanden. Als Strafe hatte vom Jahre 1525 ab jedes Haus 10 Fl. zahlen müssen, und im Erzgebirge 5 Fl., so daß sich die Summe aller wirklich eingenommenen Strafgelder in Georg's Landen auf 68,560 Fl. mit Ausschluß der erlassenen Posten belief. 17,140 Fl. waren schon bei Erlegung der ersten Rate Rest. Davon zahlte Georg die Heirathssteuer nach Brandenburg für seine Tochter Magdalene. Der Kurfürst von Sachsen ließ sich 5 Fl. zahlen vom Hause. Herzog Heinrich schenkte meist die Strafe.

das e l nit mer menchſen anſehe dan got Datl Marpurgk am Montag den xxj tag Januarij Anno ꝛc xxvij

Philips l z Heſſen ꝛc

12.

Inſtruction Georg's an ſeine Räthe gen Heſſen. 1527, Anfang Februar.

Zuuormercken, was vnnſer Geſchickten, an vnnſern Ohmen vnd Sone den landgrauen tragen ſollen

Zum Erſten, Sollen ſie freuntlich erbietung thun, vnd darnach ſeiner lieb anzeygen, das Inn kurtzvorgangen Zceyten, Sein lieb, vnns geſchriben, etlichs gelts halben, So die von Saltza etwan dem prior vnd Conuent, des Cloſters zu Fach ſchuldig geweſt, Darauff ſchrifft vnd widerſchrifft ergangen, Wie vnnſere Rete, Bitten ſollen dieſelbigen, wie die nach der zeal nacheinander vorzeychent ſein, zuuorleſen, Mit forder anzeygung, das vnns am Abent purificacionis Marie [1. Februar] von ſeiner lieb, zcwene briue, Einer auß der Cantzley der ander ſeiner Eygen Hantſchrifft zukomen, die ſie auch ſollen vorleſen laſſen, Vnnd weyter anzeygen wie ſie mit einer langenn Inſtruction abgefertigt ſein, die Inen nicht wol moglich, dermaſſen wie ſie geſtellt zuredenn Darumb ſo wollen ſie dieſelbig vorleſen laſſen, Bittend dieſelbig mit gedult, bis zu den beſloß anzuhoren,

Nemlich, das wir von Jugent auff, Mit ſeiner lieb, Herrn vnd vater, In freuntlicher eynung geweſt, Mit erzeygung vil nutzbarer Dinſt, Haben auch groß begir gehabt, Mit demſelben vnnſern Ohmen, forder In ſolcher freuntlichen eynigkeyt zu leben, Derhalben auch ſeine Tochter vnnſerm Eldeſten Sone gegeben, So es aber der Almechtig got alſo geſchickt, das gemelter landgraff wilhelm, nach dem willen gots gegen vnns In gantz freuntlicher eynung, In Got vorſtorben, So haben wir die zceyt, bey vnns beſloſſen, dem Jenigen So wir am leben geliebt Im todt Souil an vnns geweſt, auch guts zuthun Haben das nicht beqwemer, denn an ſeynem vorlaſſen weybe vnnd kyndern zuthun wiſſenn. Darumb wir auch, an dem tag, So gemelter vnnſers Ohmen vnd Sons vater, Todt, von Caſſel gefurt, gemelter ſeiner gemahel. vnnſer Swiger zugeſagt, In Irem anligen, Souil an vnns geweſt, vnnd vnns gezcymen wölt, Retig hulfflich vnd beyſtendig zu werden, Desgleychen haben wir gemeltem vnnſerm Ohmen vnd Sone, denſelbeu tag, do er noch gar ein kyndt geweſt. zugeſagt, ſeiner lieb freundt zu ſein vnd zubleyben. Seine lieb wolte vnns denn nicht zu freundt haben

Welchem allem. wir mit hochſtem vleis volg gethan kegen ſeiner

Muter, die weil sie ein landgreuin gewest also erzeigt, das meniglich weyßs, das wir vmb Iren willen, vil vnnser Herren vnnd freundt, zcum teyl ettlich von seiner landschafft, auff vnns mit bewegtem gemuet geladen. vnd sein also vnnser zusag trewlich nachkomen,

Wir haben auch, vmb sein selbst gedeyhen vnnd nutzes willen, auch seiner landt vnd leute, Inn seinen Jungen Jarn bey key^r Mat, sein sach zufordern, vfs hochst gefleyssigt, wie das den Jenen, So sie noch am leben wern vnd die Zceit In seinen sachen am keyserlichen Hof gewest, wol wissent were, Desgleychen den die noch leben vnuorporgen ist,

Wir haben vnns auch nicht betawren lassen, vnnser land vnd leut, Seinenthalben zubeswreren Seiner Muter vnd Ime, In Eygener person zu zcu zciehen. wider seine feynd vnd widerwertigenn

Desgleychen, haben wir auch mer denn eyns, seiner lieb, die vnnsern zu Roß vnnd fueß, zugeschickt, seinen schaden zu wenden vnnd bestes zuuorfugen,

Darzu, wo etwas seiner lieb gemangelt, Es sey zcum Schympff aber Ernst gewest, Haben wir seiner lieb, von vnsern Eygen gelt, dar zuschicken nicht erwynden lassen, Vnd also aller freuntschafft gegen seiner lieb gepflogen,

Vnd zcum vberfluß, Sein, seiner lieb vater vnd er, als sein Erb, vnns vorschryben gewest, mit seiner Swester, die vnnserm Sone zugelegt vnd nach dem beylager In kurtzer zceit, vnns haben xxv^M gulden entricht sollen werden So haben wir doch mit seiner lieb gedult gehabt, bey sechs Jarn, vnd solang das wir Ime vnnser liebste [19]) Tochter vorElicht, vnd beygelegt nach seinem willen, Haben also vffs hochst geflyssen zu merung freuntlichs willens freuntschafft vnd Einigkeyt, an vnns nichts erwynden zulassen, Wir haben es auch von seiner lieb zu bekomen, keinen zcweiuel gehabt, wie wir auch In der auffrur der mutwilligen pawrn, bey seiner lieb zum teyl mergklich befunden, Haben, vnns des forder vortröst, So lang das wir vormerckt, wie sein lieb In dem Ewangelio. das Martinus lutter nennet, es musse Rumoren, ettlicher maß entprandt ist worden, vnd andere Sitten vnd vbung an sich genomen, die zuuorn bey seinen Eldern vnd vorfarn, landen vnd leuten nicht In vbung gewest, do hat sich sein lieb vnderstanden, vnns Ime zufallig zcumachen, Vnnd wir bey vnns nicht haben finden mögen, das es vns Tunlich sey, lutters sytten anzunemen, Dieweil sie von den Houptern der Cristenheyt vnd von der Cristlichen kirchen nicht gehalden worden sindt, des haben wir wol ein missfallen bey seiner lieb gegen vnns befunden, Wir haben aber allewege der besserung bei seiner lieb verhofft, Bissolang vnns die letzsten Zcwu

[19]) Der Canzler setzte dafür: „lyebe".

ſchrifften zukomen, Der wir vnns dermaſſen, In keinen wege vorſehen vnd ſunderlich der, So ſein lieb mit ſeiner Handt geſchriben, Die wir vnnſer notturfft nach vorantwortten wöllen, Freuntlich Bittend Sein lieb wolle dieſelbig vnſer antwort mit gedult anhoren,

Vor das Erſt, wie ſein lieb anzceigt, Als ſolle vnnſer antwort, faſt ſpitzig bei ſeinen lieb vormargkt ſein, Seiner vnuordient, konnen wir nicht wiſſenn, was ſpitzigs ſein lieb daran gefunden, Denn ſein lieb, vns ane das, wol kennet, das wir mit Spitzfindigenn worten nicht wiſſen vmbzugehn, Sundern pflegen gemeynlich, wie wir einen Handel finden, doruon zureden vnd zuſchreiben, Wo aber ſein lieb, vnnſers ſchreibens auß vnnſerm vorſchulden, vorletzt Solte vnns layd ſein, Wir wiſſen auch einen Mönch, der ſeinen Habit vnd Regel So er gelobt vnd geſworen hat von ſich wirfft, vor keinen gehorſamen bruder zu halten, konnen Jme auch ſeins vngehorſams noch nicht zufall geben, Was aber die Mönch vor ein ſuntlichs leben, In Cloſtern furder mher, denn ſuſt In der werlt treyben, das wiſſen wir nicht, Aber das haben wir gehört, das In der Schul Criſti, do das beſt Criſtlich Conuent geweſt, die gröſten ſunden geſchehn, So ye erfarn vnd nymmermer ſollen erfarn werden, Dann do iſt der Son gottes von ſeinem Junger von Judas leiplich vorRaten, Es ſein alle Apoſtelln feltfluchtig worden, Sandt peter, Hat Criſtum dreymal vorleugnet, Hette got, vmb der grawſamkeit willen der ſunden, die Appoſteln ſollen alle außroden, wer hette vnns den glauben gepredigt, Hette got Sandt paulus vmb ſeiner vorfolgung willen, den donner laſſen todt ſlagen wo hetten wir nu ein ſolch Schön liecht der Criſtenheit, Got hat vnns Exempel geben wes wir vnns zu lebenden leuten vorſehen ſollen Denn er ſprach, es ſein Zewelff ſtundt Im tage, Do auch die Junger wolten ſagen, das fewr ſolte vber die fallen, die ſie nicht herbergen wölten, vorboet es got, wie geſchryben ſteht luce am Newnden Capittel, Doch iſt es ane not doruon zu diſputirn, denn ſein lieb iſt gelert genug man darff Jme nicht predigen

Als aber ſein lieb, ſchreibt, das es gut were, das man In ſolch vnErbar gotloß weſen ſehe, doſelbſt die zcins vorpöte, vnd neme nicht gelt, vnd ließ Buberey geſchehn, Do thue man die augen zcu vnd wolle es nicht wiſſen ꝛc, konten wir nicht vor vnlillich achten, Alſo das es mit maſſen geſchehe, von den Jenen, die es zuthun macht hetten Die man auch wol mit manir darzu bringen kont,

Das aber ſein lieb ſchreybt, man neme gelt vnd laſſe Buberey zcu, Wiſſen wir nicht wen ſein lieb eygentlich domit meynet, vorſehen vnns auch, ſein lieb meyne vnns nicht dormit, Wo es aber alſo were, das es ſein lieb auff vnns achtet[20]) So muſten wirs davor halten, ſein lieb

[20]) Georg hatte geſchrieben: „vnns domit ſtochert".

hette es nicht erdicht, Sundern were seiner lieb von vns gesagt, Darumb bitten wir, sein lieb wolle solchs auff vns nicht glouben, vnd dem Jenen, der es seiner lieben gesagt, von vnnsern wegen sagen, nach Cristlichem Ewangelio, wir haben es nicht gethan, er thue vns vnrecht, Wo es aber sein lieb fur besser ansicht, das wirs nach Rumorischem Ewangelio vorantworten sollen, So Bitten wir, er wolle denselben sagen, das er vnns anlewget als ein Boswicht vnd vorreter vnnser Ern, des wollen wir gestendig sein, es hab gesagt wer da wölle zu dem wir vns auch nichts anders vorsehen konnen, dann das er E L wider vns hatt bewegen wollen

Nachdem auch sein lieb anzeigt, das es erbarmlich sey von einem solchen weysen fursten zuhoren, das die papistisch meß nicht gotloß sein solle, Bekennen wir, das wir mehr am alter, denn Jn der weysheit zunemen, Wir haben aber vormals seiner lieben vnnser bedencken, der Messe halbenn zugeschryben Darumb wir itzt nicht gedencken doruon zu disputirn, sundern lassen es bey voriger meynung, Vorsehen vnns auch So sein lieb die Bucher list, die wider den lutter vnnd seinen anhang geschryben, Er werde wol auff sein schrifft darauff man Jne furt, antwort fynden,

Wir sein auch nicht so gelt gyrig, das wir einer andern kirchen gedencken gehorsam zu sein, denn der Cristlichen kirchen, der Houpt Cristus ist, vnd nicht der Teufel, Jn welcher kirchen sein liebe teglich Cristen zu sehen hat

Das aber sein lieb vorwundert vnd ye gern wolt, das wir Jme die kirchen weyseten, Vnd weyset selber alsobald, vfs zewelfft Capittel Sandt pauls, zu den Romern, do werden wir wol finden wer die kirch sey, als Nemlich die got erhelt vnd von der welt vnbekandt sey ꝛc Jst das also zuuorstehn, wie sein lieb maynt, das got wolle die kirchen vor der werlt vorborgen haben, So wirdet Er sie wol vor seiner lieb vnd vnns behalten. das wir sie beyde nicht erkennen Es spricht aber Cristus Jm Ewangelio Mathei am xviii Sages der kirchen, Soll man Jrs sagen, So muß sie vnns nicht vorporgen sein, Sie muß Oren haben, zu hören, vnd gewalt, auch vorstandt zu straffen vnd zuandern, Nun halten wirs dofur, Sein lieb wissen das das Ewangelium Eer gewest denn Sandt pauls Epistelu, darumb ists nicht vnbillich das sandt paulus, dem Ewangelio nach, vnd demselbigen gemeß vorstanden werde vnd nicht das Ewangelium Sandt pauls Epistelu, Alsdenn wirdet sein lieb baß vorsteen was die kirch sey,

Wie auch sein lieb weyter anzeigt, wir pochen alle vber einen Hawffen vß Gotes vorsteckenn, Hart vff die kirchen, vnd kennen sie selber nicht, Wir sollen got Bitten, Ob er sie vnns wolt erkennen lernen wo wir anders Bitten konnen, Sal sein lieb nicht zweiueln, wir konnen

Bitten vnd Beten, mit Hulff gottes, Vnnd vnnſer kynder haben Eher Bitten vnd Beten konnen, Eher ſein vater ſein muter genomen, Vnd Bitten Got wenn vnns ſein Almechtigkeyt gnad vorleyhet das er vnns In der Ruffung dorInne wir gefordert ſein, wölte bleyben laſſen vnd enthalden, vnd vnns von keinem wyndt, Alder aber newer ketzerey, laſſen bewegt werden

Das ſein lieb, gern wiſſen wolt, von vnns als einem Alden furſten, was der Recht gottesdinſt ſey, Vnd ſein lieb ſich ſelbſt bald bericht, Der Rechte Gotsdinſt ſey, Seinen Zuſagen zuglouben vnd vnſerm nechſtenn zudienen, Wir glouben gottes zuſag billich vnd gern, denn er iſt die warheyt, Dieweil er denn geſagt er wolle einen ytzlichen geben nach ſeinen wercken, So thun wir, was wir auß ſeinen gnaden vormogen, vnd gewarten ſeiner Zuſag, denn wir glouben, Er ſey ein beloner des guten vnd ſtraffer des Argen, Er ſpricht auch Im Ewangelio Mathei am xxiii, diß muß man thun, vnd das ander gotsdinſt ſal man nicht vnderwegen laſſen,

Das auch die pawrn nicht die kirch geweſt denn ſie, ſein nicht In got Sundern durch Muntzer vnd ſeine geſellen, auß lutters Buchern Als dem Babiloniſchen gefengknus, auß der abthuung der meſſe vnd auß dem Buch von den falſchgenenten Geyſtlichenn, vorſamelt worden

So ſein die Turcken als ein Straff vnd Warnung gottes geweſt vnd noch, vmb vnnſer ſunden willen

Sein lieb hat vnns In der nechſten ſchrifft, von der letzſten geſchriben, diſe wort (wurdt auch wol darauß volgen So der Miſbrauch In diſen dingen die wirckung haben ſolte das auch hinfurder den Furſten So ſie ſich nicht furſtlicher gebur halten, kein Zcins aber Rente mer gereycht werden muſtenn) Darauff wir ſeiner lieb wider geſchribenn Ime ſeiner meynung zugefallen mit diſen worten (Tragen keinen zweiuel Ewer lieb erfar teglich vnd ſehe vor augen, bey konigen vnd furſten, Wenn ſie Ir landt miſbrauchen, das es Inen zu keinem gutem Reycht, Sundern muſſen Inen zur Schmahe vnd andern zu einem Exempel. Im land, ane land, vmb Reyſſenn.) Mit diſen wortten, Haben wir erregt, das vnns ſein lieb zceyhet, das wir ettliche vrteiln vnd nennt nicht wen, will auch nit wiſſen wer ſie ſeind, Nu wiſſen ſein lieb wol, das bey vnſern [21]) Zceytten Ein konig vnd drey furſten Im Reich, vortryben ſein. Ob dieſelbigen Ires landes aber regierung gemißbraucht aber nit, Stellen wir Inn .ſ. l. bedencken, vnd ſo wir die warheit geſchrieben haben wir nymands gericht. Er neme vnder den, welchen er wölle, Mogen wir mit warheyt ſagen, das derſelbig ſeins lands gemyſſbraucht hat vnd

[21]) Der Canzler änderte in: „ſeinen".

darumb von got gestrafft ist, Vnnd So wir die warheyt Reden Nichten wir nicht,

Sein lieb aber Zceigt an, wo man vrteln solt, wurde man die auch vrteyln, die also geswynde mit den armen vmbgiengen, vnd kein Barmhertzigkeit erzceigten, vnd nichts konten, denn kopffabhawenn vnd die armen auff den grundt schatzten, Nicht genuge haben, das sie die leut vmb den leybe bringen Sundern die kinder auch vmbs gut, vnd darzu noch mer schatzung nemen vnd zuuorn vil genommen haben, Gott wisse wo es hinkommen sey, Seine lieb erman derselben leut Eben wie Cristus sagt, Du sihest In eins andern awgenn Splytter, Aber In deinem augen, den Hawßbalken nicht, Strafft got sie nicht Hye als er doch wol tut, wenn man sich selbst ansehe, So wirdt er es als zubesorgenn dorth thun, wenn man Tryt got zu Hart auff die fuesß. er wirdts nicht leydenn man zceucht, auß seinem wort gelt vnd es sey sunst kein sunde, denn were sich nach dem wort gottes Heldet vnnd predigt Sye machen Inen die leut nutz Im bewtel, Sein lieb wolte lieber kein landt haben denn also Regiren ꝛc

Dieweil wir denn nyemands gerichtet Sundern die warheyt geschryben, So solten wir billich vngericht bleyben Wo annders sein lieb vnns domit gemaynt haben, das wir vmb sein lieb mit den woltaten, die wir seim vater Muter vnd Ime gethan. nicht vordient Haben, Vnd ob wir nicht genant sein, So ist doch wol abzunemen Wen er hirmit hat wollen den wir dodurch vorstehn solten, Denn wie Barmhertzig wir sein, vnd wie schwynd wir mit den Armen leuten vmbgehn, Ist got am besten bekant, Vnd hören es werde von Got nicht vor ein kleyne Barmhertzigkeyt geacht, Einen frommen Armen, von des bosen armen vntugent, zuentledigen, dann got spricht Im andern Buch Mose am xrii Capittel man sal die Boshafftigen nicht lassen leben auff Erden,

Das aber sein lieb sagt, Wir konnen nichts mer denn kopf abhawen vnd Grawsamkeyt vben wie oben erzelt, Achten wir, wo sein lieb solchs wol bedenckt, werde er befinden, das wir mer konnen mit gottes hulff denn alleyn das böse, Vnnd Auff das wir des ein Exempel setzen, So sein In der auffrur zu Duringen, drey aber vierley leute gewest, Erstlich die anleyter solcher auffrur darnach die volger, die sein zcweyerley gewest, Ein teyl auß gutem willen, ettlich auß forcht, die vierden haben es thun mussen auß zcwang, do es aber zcum Handel komen, do hat man keinen konnen ausscheyden, denn die so williglich kommen. vnd Ir bedrangknus angezceigt, das sein Grauen Edell vnd Burger gewest, den ist kein last begegent [22]) wie sein lieb weyst, Die andern sein miteinander vnder-

[22]) Doch wusste wahrscheinlich „sein lieb" die Hudelei gegen Graf Both v. Stollberg, gegen den Georg schon Ende April Ungnade gefasst hatte. Ihn

gangen, Haben leyb vnnd gut vorloren, mag wol sein, das mancher darunder gewest, dar nicht souil als der ander schuldt daran gehabt, Wir aber haben gotlob mit der Handt keinen erwurget auch nyemands nichts genomen, Wir haben etlich Hundert gefangener, auff ein tag, lauffen lassen, die alle wol leib vnd gut als die auffrurigen vorburt hetten, Hernachmals do wir vnder vnser Eygen vorwandten vnd geschwornen, gein Saltza komen, Haben wir die leythamel[23]) außgehoben vngestrafft nicht gelassen an leyb vnd gut, Domit auch die vngetrawen fluchtigen Irer vntrew vnd flucht nicht genossen, So haben wir auch verordent wie es mit denselben gehalden sal werden, Vnnd nach gehaldenem Rat, mer gnad denn sie vordient vorgewandt, Das wir auch dieselbigen auff seiner lieb furbitt, nicht haben wollenn lassen einkomen, Ist darumb geschehn, das zu Molhausen Im felde doruon geredt vnd beslossen worden, das man dieselbigen auffrurer nicht wider solte lassen einkomen, Sie solten auch In keynem vnser furstenthum, dem andern zu wider, gehalten noch gehawst werden, So seint dieselbigen fluchtigen, den Merern teyl, mit der lutterischen gifft beflegt[24]). Welche gifft, Ein vr-

---

lud Georg, zu Leipzig zu erscheinen vor Grafen und Ritterschaft, vor denselben von den Dingen zu handeln und seine Verantwortung zu thun, auf nächste Mittwoch nach unsrer Lieben Frauen Himmelfahrt, 16. August 1525. Wie Both mit Georg auseinander kam, weiß ich nicht; denn das Anerbieten, mit einem Dienst zu Roß und Fuß das nothgedrungene Ermangelnlassen im Bauernkriege abzudienen, nahm Georg nicht an. Both war der Gehudeltste, obschon Freitag am 7. Juli 1525 auch Graf Heinrich v. Schwarzburg und sein Sohn Günther, ferner Graf Ernst v. Honstein in Leipzig um ihres pflichtwidrigen Verhaltens willen im Bauernkriege Rede stehn mussten durch ihre „Händler". An jenem Tage baten die drei Grafen, Georg wolle die Sache eine Zeit lang ruhen lassen. Auch Graf Ernst v. Honstein wurde auf den 17. August 1525 wieder gen Leipzig vorgeladen. Soviel ist über allen Zweifel sicher, daß das Damals der Schreibstubenherrschaft das Schinden, Schaben, Hudeln und Scheeren vollkommen verstand. Graf Both gestand offen, daß er, nachdem die Bauern seinen Sohn Wolf inne behalten, auch für seine Person habe „in den furen Apel bissen" und zu den Bauern geloben müssen.

[23]) Georg war am 1. Juni 1525 in Salza. Am 2. Juni wurden sie hingerichtet: der bibelkundige alte Bornheinz, Hans Krome, Hans Meister, Hans Beidder und Georg Schmidt. Den Sohn des alten Bornheinrich, Jacoff, erlöste eine salzaer Jungfrau dadurch, daß sie darauf drang, ihn heirathen zu wollen. Der Schuhlepper Melchior Wigand, Haupträdelsführer, und Dietrich Gans entwischten. Wigand, später „ruhiger Bürger" zu Gotha, bat noch am 7. Juli 1541 Herzog Heinrich den Frommen vergeblich um Zulassung in Salza. — Göschel's Chronik von Langensalza II, S. 113 f. und *Fabricii* Origg. fol. 868 genügen nicht, wie Fabricius überhaupt nicht.

[24]) In Georg's eigenhändiger Niederschrift steht: „bflegk", d. i. befleckt.

ſprunglich vrſach geweſt, des Auffrurs, Dieweil denn der groſt hawff gotgelobt noch iſt, der frommen, Verhoffen, wir, thun kein vnbarmhertzigkeit, das wir ſie behuten, das ſie von den Böſen nicht vorvnreynt werden,

Wir befinden auch, das vnns nicht magk vnauffgerugkt bleyben, das wir In vorzceiten vnnſer frommen vnd getrawen vnderthanen, Rat vnd Hulff haben ſuchen vnnd brauchen muſſen vnnd noch, Vnnd iſt nicht weniger das vnnſer Herr vater gotſeliger, Vnns In Vnrath gelaſſen, Derhalben wir auch gemelte vnnſer vnderthan, mit Irem Rath vnnd guten willen vmb hulff angelangt, welches kommen iſt, auß den trawen nutzlichen dinſten, die derſelbig vnnſer her vater kol. Mat vnd dem heyligenn Reych vor allen [25]) andern furſten, mit ſeinem Eygen leyb vnd gut bis an ſein Ende gethan, wie das vil leuten kunth vnd wiſſentlich geweſt vnd noch iſt,

Das wir aber auß ſolchem vnrath nicht haben komen mogen, Iſt vrſach, die vorreteriſche vntrew Des Grauen von Embden, Auch der Itzige konig von franckreych, den got auch nach ſeinem willen an Ere vnd gut geſtrafft vnd die boſe nagbarſchafft des Hertzogen von Gellern, der Sein art gegen vnns als andern Nagbarn bezceigt hat,

Diß haben angeſehen vnnſer getrawe vnderthanen, vnd vnns getrawlich gerathen vnnd geholffen, vnd tragen keinen zcweiuel, wo es die not erfordert, Sie werden vnns forder mit Hulff vnd Rath beyſtehn, vnd ob gotwill In kurtz auß allen nöten helffen. Wir haben auch gotlob vnns dermaſſen gegen Inen gehalten, das wir der keins mit gewalt haben dürffen von Inen dringen, weder kelch Monſtrantzen pacem ader Glocken ſmeltzen dorffen, Sie ſein auch got hab lob, ſo fere nicht vorarmt vom Adel Burger vnd pawrn, Sie ſollen neben andern Ir pfenning wol zceren mögen, vnd Iren Herren, Ein Hulff thun konnen, gleych andern vnd vor andern, Darumb ſein lieb, vnns mit dem zureytzen, ſich wol hette enthalden [26]),

Dieweil vnns auch von ſeiner lieb nichts darzu gegeben iſt, durffen wir Ime auch kein Rechnung dorum thun Wir wiſſen wol, das wir neyder gnug haben, das wir von vnnſern getrawen vnderthanen ſouil zufals haben, die ſich doch billicher mit vnns frewen ſolten, Wir haben zuuor angezceigt das wir ſo geltſuchtig nicht ſein, als wir an ſein lieb ge-

---

[25]) „allen" merzte der Canzler aus.

[26]) Hier hatte Georg angefügt: „wir haben och got lob das vnſſer nicht vor ſpilt vor praſt vorhürt ader verbüft ſunder mit ern vnd zcu vnſſer nottorfft an worden dor in nichtcz gſpart" — Der Canzler tilgte das.

tragenn Wir zeyehen auch nicht gelt auß dem Ewangelio darumb Bitten wir ſein lieb wollen vnns kegen ſeinen antragern vorantworten wie wir oben gebeten,

Wir haſſen auch die nicht, die gottes wort warhafftiglich predigen, Das wir ſuſt neben andern ein armer ſunder ſein, vnd von got Hye gnediglich geſtrafft werdenn, erdulden wir mit ſeiner gotlichen hulff billich gantzwillig vnd gern, Vnd Bitten, wenns vnns vorlyhen wirdt, vmb gnade,

Wir haben Regirt nach vnnſerm vorſtandt wie wir es kegen got vorantworten muſſen vnd darumb ſtill ſtahn werden, Sein lieb ſolle es beſſer machen, Darzu wunſchen wir Jme gluck vnd heyl,

Als ſein lieb meldet, Er vorſehe ſich, die von Saltza werden Jre brieff vnd Sigel wol halten ſollen ſie ſich ſeins lands gebrauchen, wenns aber die meynung ſolte haben, wer es vns gut das vnnſere ſchuldner lutteriſch wern wie wirs nennten, So dorfft wir Jnen nichts geben ꝛc

Die von Saltza werden Jr briue vnd Sigell als fromme leut halten, man zceyge Jnen die alleyn an, kegen den ſie vorſchribenn ſein wo ſie dann Jn dem weſen ſind wie ſie Jnen vorſchryben. Alsdenn wirdt es nicht mangel haben, Wo ſie aber Jn einem andern ſtandt darauß nicht anders denn boſes ſich zu Jnen zuuormuten, So haben ſie es beygelegt, bis vff erkentnus geordenter Oberkeyt, wirdet Jnen zuerkant das ſie ſolchs denſelbigen abtrönnigen Ordensleuten geben, Sollen, ſie es an Jnen nicht erwynden laſſen [27])

Das nuhn ſein Lieb vber ſolch gleichmeſſig erbietenn die von Saltza aufffhalten, wolt der erbaynunge nit faſt gemeß ſein, wollen vns auch des zu ſ. l. nicht vorſehen [28])

Wir wiſſen vnns kegen vnnſern ſchuldigern, den wir ſchuldig ſein, Sie ſind papiſtiſch aber lutteriſch wol zu halten Dorffen ſeiner vnderweyſung aber vnderhandlung deß fals gar nichts

Das ſein lieb ſchreybt, Sein lieb hab kein vrſach gegeben, das wir geſchryben, das er vnnſern dinſt vor gut neme, Mag wol ſein vnd iſt villeicht des ſchreybers ſchuldt, Denn wir haben allewege Jm brauch gehabt wie ſich andere vnnſer freund kegen vnns erboten, haben. wir vnnſer

---

[27]) Kaiſer Karl V. an Georg, Köln 3. Januar 1531, die Innehaltung der geiſtlichen Renten und Zinſen betreffend, weshalb Georg beim römiſchen König um Verhaltungsregeln angefragt hatte; dieſe Innehaltung ſei ungebührlich, doch ſolle Georg ſich gedulden und es, wie's bis daher geweſen und gehalten worden, noch zur Zeit und bis auf weiteres Schreiben des Kaiſers laſſen, um andern Unrath, der daraus folgen möchte, zu verhüten.

[28]) Georg hatte geſchrieben: „Wo aber vber ſolch erbieten Sein lieb, auß der Erbeynung mit einem fueß ſchreiten, So erloube er vnns, mit dem andern auch herauß zutretten" —

erbieten widerumb zugleych gethan vnd zuweyln etwas mer, So aber In nechster schrifft vor der letzsten der schreiber kein erbieten Im besluß von seiner lieb wegen gesetzt Vnd wir des nicht vrsach gewust, Haben wir, auff das wir sein lieb nicht forder bewegten, solch vnser erbieten mit einer maß gethan. Domit wir nicht zu vil aber wenig tetten, Haben wir es aber domit vorterbt So ist es doch vndancks geschen

Das sich sein lieb erbewt vnns zudienen wo er wüste, des wer er geneigt Aber wider das Ewangelium zuthun, vmb vnnsern willen do wurd nichts auß, wenn wir Ime schon Zewu Töchter gegeben mit merer erbietung ꝛc Nu wissen sein lieb, das wir Inn der Ehestifftung, seiner lieben vnnsere Tochter nicht darumb gegeben, Das er wider das Ewangelium thun solte, vmb vnsern willen, vil weniger wolten wir Ime zewu gegeben haben, „Denn wo wir gleych etwas wenigers[29]) gehabt, vnd vormarckt hetten, das sein lieb vmb vnnser aber ander boser leut willenn wider got vnd sein Ewangelium thun, wir wolten es Ime nicht gegeben haben,

Wir bedancken vnns sust freuntlicher erbietung vnd das er vnns wunscht Im besluß seins briues, Wunschen wir Ime auch

Dann es mogenn villeichte wol leuthe sein liebe auff die wege fuhrenn, die da offentlich yr ordenn, ayde vnd gelubde vorgessenn haben, zu denen wir vns nichts guts vorsehen konnenn[30]),

Diß Sollen die geschickten reden[31])

Wir zweyfeln nicht, wa sein Lieb yr gethann schreyben zu gemuethe furth, Sein Liebe werde es etwas fast zu geschwinde vnd zu Gehe vormercken. Dartzu wir seiner Lieb vnsers vorhoffens, nicht vrsach gegeben,

---

[29]) Verbesserung des Canzlers. Georg hatte geschrieben: „ein libes thir ghat" —

[30]) Desgleichen. Georg's ursprüngliche Worte lauteten: „Denn es sein auch leüt, die sein lieb auff die wege furen vnd sein darzu leut. die offentlich Jr Orden Eyde vnd globde vorgessen haben was gnad darbey seyn kan, Solt ein ytlicher vorstendiger wol ermessen konnen" —

[31]) Lautete ursprünglich schärfer also: „Diß sollen die geschickten Reden Vnd sollen hirauff Bitten das sein lieb bedencken wolt die Grosse geschwindigkeyt vnd Gehe, so sein lieb In dem brieff gegen vns vnuorschult vnd als seinen Schweher gevbt ane grundt, Nachdem wir vnns vorsehen, wo ymands also vnbedechtig vnns mit vngrundt also beschwern wolte, Sein lieb wurde seinen leib vnd gut vor vnns gesetzt haben, Auch betrachten die zcymlich gedult die wir mit Ime In vnnser antwort tragen, Vnns forder solcher Swyndickeit vorschonen, Denn wo es mehr geschehe, Musten wirs achten, er wolte vnns nicht zu freund haben vnd vnns mit fuessen von sich stossen, das wir musten geschen lassen Vnd vnns dann wenig tawret denn alleyn vnnser Tochter sein gemahel vnd sein getrawe fromme landschafft den es ane Zweiuel wurde leyt sein, Vordienen wir zur billicheit gerne,

auch zcw ſeiner Lieb viel mehr vorſehen hetten, wa wir ſunſt vonn ymands der geſtalt weren angegriffen, Sein Liebe wurde vns als Iren Schweher, nicht allein vorantwort, Sonder Leib vnd guth vor vns geſatzt haben, Nuhn habenn wirs ſeiner Lieb, auffs freuntlichſte vnd Glympfflichſte vorantwortt, vnd wollenn ſeine Lieb daruor bittenn, vns mitt ſolchem geſchwinden ſchreybenn hinfurder zuuorſchonen, Wa es aber ye nit ſein wolt, muſten wirs daruor achten, das vns ſein Lieb zu Irem freundt, nicht mehr zehabenn, Sunder von ſich zuſundern geſint, darbey wirs auch muſten wendenn laſſenn, vns dawert aber, dann ſein gemal vnd Landtſchafft, den es ane zcweyfel wurde leydt ſein, Wir werenn aber viel gneygtter mit ſeiner Lieb Inn der freundtſchafft, So vonn Irem vater auff ſie geerbet zupleybenn

Wa auch yrgent nach der vorhor aber ſunſt vorfiele, das der Landtgraff hart darauff drunge, wie ſeiner lieb vorwandten gleichwol briff vnd Sigill nicht gehaltenn wurden ꝛc So ſollenn ſie Sagenn, Sein lieb habe bey den vonn Saltza ettliche zcynſe gefordert von wegen der wirdigen vnd andechtigen, priors vnd Conuents zu Fach, Darauff wir, weil wir bericht, das kein Prior nach Conuent mehr da ſeynn Solt, dieſelbigen volgenn zulaſſen geweygert, vnd vnſers vorſehens nicht vnpillich, Dann wir kondten nicht befinden, wa ſie nicht der geſtalt angetzaygt vnd vorhanden, wie vonn Irent wegenn die forderung angeſtelt, das mann yhnen dye zcynſze zugeben ſchuldigk, Wa aber ſein Lieb dieſelbigenn zcynſze als Inhaber der vorſchreybung gefordert, hetten, wir vns einer anderer antwort wollen vornehmen laſſenn,

V.

Des Flacius Erbſünde-Streit.

Hiſtoriſch-literariſch dargeſtellt

von

Eduard Schmid,

Pfarrer zu Pfiffelbach bei Apolda in Sachſen-Weimar, ord. Mitglied der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig.

Fortſetzung und Schluß aus dem 1. Heft des Jahrgangs 1849.

Zweite Abtheilung: vom weimariſchen Convent 1571 bis Ende des Streits.

V. Conventus Vinariensis, am 26. Jul. 1571.

Indeſſen hatte der Graf Volrat von Mansfeld des Heshuſius oben [S. 76] genannten Gegenbericht geleſen und gefunden, daß darin Spangenberg, wiewol ungenannt, angegriffen war; auch hatte er vernommen, daß die Geiſtlichen zu Eisleben mit ihm nicht einverſtanden ſeien. Er ließ daher auf Antrieb Spangenberg's und im Einverſtändniß mit ſeinem Bruder Karl und Vetter Hans die Geiſtlichen von Eisleben auf's Schloß Mansfeld kommen und ermahnte ſie (am 15. Mai 1571), Einigkeit in der Lehre zu halten, beſonders in dem Dogma von der Erbſünde von einander nicht abzuweichen. Um ſich aber zu rechtfertigen, ſchrieb Spangenberg eine Apologie gegen des Heshuſius Schrift, die er dem geiſtlichen Miniſterium zu Eisleben zur Begutachtung mittheilte. Nach einigen Tagen ſandte ſie der Superintendent Mencelius [1]) zurück, mit

---

[1]) Hier. Mencelius, der in dieſem Erbſünde-Streit öfters vorkommt, war im Jahre 1517 zu Schweidnitz in Schleſien geboren, im Jahre 1539 nach Wittenberg gegangen, am 19. Aug. 1542 in einen Schuldienſt in Eisleben getreten, 1551 daſelbſt Conrector worden, wurde 1553 Pfarrer an der Nicolai-Kirche und endlich 1560 auf Zureden aller Geiſtlichen in der Grafſchaft Mansfeld Superintendent daſelbſt. Starb den 25. Febr. 1590 und liegt in der Andreas-Kirche zu Eisleben beſtattet.

dem Ersuchen, mit der Herausgabe derselben noch zu warten, zumal Heshusius ihn nicht genannt habe; die Amtsgenossen wollten selbst eine Schrift ausarbeiten, die sie ihm auch später (am 4. Jul.) in der Handschrift zukommen liessen [2]). Darin verwarfen sie beide Ausdrücke substantia und accidens, von der Erbsünde gesagt, schienen sich aber in ihren Ansichten zu den Lehrmeinungen der Theologen in Jena zu neigen und traten in Beziehung auf Spangenberg mit großer Schonung und Milde auf. Aber je schonender und milder sie ihn behandelten, um so entschiedener und trotziger trat er selbst auf. Sowie er und Flacius sich schon an viele Fürsten, Adliche, Geistliche, Juristen gewandt hatten, mit dem Verlangen, zur Verbreitung des von Flacius vertheidigten Lehrsatzes behilflich zu sein: so wandte sich jetzt Spangenberg auch an den Fürsten Joh. Wilhelm zu Weimar, mit der Aufforderung, die Schreier in Jena, die unter seinem Schutze lebten, in ihre Schranken zurückzuweisen, bis auf einer öffentlichen Synode diese Streitfrage entschieden sei.

Der Fürst rief nach gehaltenem Rathe die beiden Geistlichen Superintendent Mencelius zu Eisleben und Decan Spangenberg von Mansfeld zu sich nach Weimar. Graf Volrat, der auf seine Geistlichen viel hielt, begleitete sie. Die Theologen Wigand und Heshusius von Jena wurden auch dahin beschieden. Die Zusammenkunft fand am 26. Jul. im Schlosse zu Weimar statt; und der Fürst, sowie sein Canzler Wolfgang v. Köteritz und Dr. Kilian Goldstein wohnten ihr bei. Auch der Superintendent Barth. Rosinus von Weimar war zugegen.

Der Canzler dankte zunächst den Anwesenden im Namen des Fürsten für ihre Gegenwart und gab die Ursache der Zusammenkunft an, nämlich die von Flacius angeregte Streitfrage, ob die Erbsünde Substanz sei oder nicht, zu entscheiden. Man möge ein unverfänglich Gespräch halten, die heil. Schrift, Luther's Schriften und das corpus thuringicum zur Norm nehmen und sich der deutschen Sprache bedienen. — Mencelius trug aber Bedenken in ein solches Gespräch sich einzulassen und erklärte: den Lehrsatz, die Erbsünde ist eine Substanz, nehme er nicht an, auch sei derselbe in der Grafschaft Mansfeld nicht angenommen worden; man möge vielmehr den Flacius selbst vorfordern und mit ihm disputiren, weil durch ihn dieser Streit begonnen worden sei. Der entstandene Zwiespalt thue ihm leid. Nun las er aber ein Bekenntniß vor, welches aus der unterm 4. Jul. an Spangenberg übersandten und von ihm ausgezogenen Schrift genommen worden war: „Wir Prediger der Grafschaft Mansfeld haben bekannt und bekennen noch: was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch (Joh. 3); d. i. der Mensch, wie er von Vater

[2]) Spangenberg: Hist. Cc 3. *Wig.* de Man. ren. 404.

und Mutter geboren ist, mit seiner ganzen Natur und seinem Wesen, ist nicht allein ein Sünder, sondern auch die Sünde selbst, wie Luther sagt: Siehe, so war ist es, das ich vor dir ein Sünder bin, das auch Sünde meine Natur, mein anhabendes Wesen, mein Empfängniß ist. (Jen. Ausg. I, 19). Ebenso verstehen wir Luther, wenn er die Erbsünde nennet Personsünde, Natursünde und wesentliche Sünde; wo die nicht were, so were auch keine wirkliche Sünde; diese Sünde wird auch nicht gethan wie alle andern Sünden, sondern sie ist, lebt und thut alle Sünde und ist die wesentliche Sünde (Ps. 51). Jt. das treibet die Schrifft in allen Exempeln vnd Leren, durch und durch, vnsre Sünde in vns ist nicht ein Werk oder That, sondern ist die Natur und ganzes Wesen" ꝛc. (Kirchenpostill üb. Ev. am neuen Jahrstage, 3. Th.). Deshalb, spricht Mencelius weiter, konnten und wollten wir Flacius nicht verdammen, weil wir glaubten, daß dies seine Meinung sei. Daß er die Redensart, die Erbsünde ist eine Substanz, gebraucht, lassen wir ihm selbst verantworten. Man möge aber Flacius selbst rufen und zu einem Colloquium zulassen, darum er so lange gebeten habe [3]).

Wigand erkennt es mit Dank an, daß der Fürst diese theologische Streitigkeit beilegen wolle, und beklagt es, daß Flacius einen so bedauerlichen Streit begonnen und auf die Bitten seiner Freunde nicht gehört habe. Er bittet Gott, daß er ihn bekehren und die Ursache des Streits beseitigen möge. Er achte Flacius wegen des Streits gegen die interimistischen Unternehmungen hoch; aber diese Achtung habe er durch Vertheidigung dieses Lehrsatzes sich selbst geraubt. Gegen Mencelius erinnert er, daß man in der Grafschaft Mansfeld sich dieser Streitfrage angenommen, und erwähnt Spangenberg's Vorrede zu Cythara Lutheri. Auch sei in dem mitgetheilten Bekenntnisse Manches dunkel; er bitte daher, eine Unterredung nicht zu verweigern. — Mencelius wiederholte nochmals: was des Flacius Lehrmeinung betreffe, so überlasse er sie dem Urheber; was aber Spangenberg betreffe, so möge er sich selbst verantworten. Von einer Disputation habe er nichts gewusst, und es sei nothwendig, sich deshalb vorher mit seinen Amtsbrüdern zu berathen. Das vorgelesene Bekenntniß (confessiuncula) bezeichne nicht den Stand des Streits, sondern es sei nur aus einfältigem Gemüthe vorgebracht worden.

Spangenberg sprach sich nun in scharfer Rede aus. Die Streitfrage wegen der Erbsünde habe er nicht erst jetzt, sondern schon vor zehn Jahren und zwar aus Luther's Kirchenpostille, Ps. 51, erkannt. Die Veranlassung habe Staphylus gegeben; auch habe er Dasselbe im Buche

[3]) Spangenb. Hist. DD l. *Wig.* de Man. 376.

gegen Staphylus erwähnt [4]). Strigelius habe seinen Irrthum, daß die Erbsünde ein Accidens sei, daraus geschöpft. Flacius habe dagegen behauptet, die Sünde sei Substanz. Zwar habe er sich dieser Worte vorher nicht bedient und dem Flacius gerathen, von dieser Redensart abzulassen und vielmehr mit Luther zu reden: die Sünde ist die Natur und das Wesen, desgleichen das was von Vater und Mutter geboren, ist Fleisch, der alte Adam. — Wigand habe auch so gesprochen. Heshusius habe im Buche vom unfreien Willen [5]) Aehnliches gesagt. Er habe deshalb an den Fürsten geschrieben und gehofft, die Theologen würden sich mit ihren Schriften zufrieden geben und die dargebotene Vermittlung annehmen. Er ermahnte sie nun, den Lehrsatz, die Sünde ist ein Accidens, nicht auszubreiten. Wenn Flacius in ihren öffentlichen Schriften ohne Ursache als ein manichäischer Ketzer dargestellt werde, so müsse Luther auch dessen beschuldigt werden. Das müsse er dem höchsten Richter, der Alles sieht, und der Obrigkeit klagen und überlassen. Auch habe Heshusius durch Bekanntmachung seines Briefs an Flacius besonders zu jenen störenden Unruhen in der Kirche beigetragen. In der Grafschaft Mansfeld habe Flacius Niemanden angegangen seiner Meinung beizustimmen. Flacius sei ein ehrenhafter Mann, um die Kirche Gottes sehr verdient, und darum bitte er inständigst, mit ihm ein Colloquium anzustellen, in welchem er gehört werde.

Darauf erwiderte Heshusius: das sei eine scharfe Rede, in der auch er mitgenommen werde. Es sei aber eine allgemeine Angelegenheit der ganzen Kirche. Und da Flacius sein Dogma gegen die Mahnungen so vieler Freunde verbreitet habe, so halte er auch sich seines Glaubens und seiner Amtspflicht wegen verbunden dagegen Etwas bekannt zu machen, damit nicht Jemand unbesonnen dem falschen Lehrsatze beistimme. Daß es aber ein falscher Lehrsatz sei, dafür spreche die heil. Schrift und Luther, als welche offen lehren, daß die ganze Natur verdorben sei. Darin wolle er verharren; dem manichäischen Lehrsatze, die Erbsünde ist Substanz, könne er nicht beistimmen. Da aber diese Streitfrage vom erlauchten Fürsten unter ihnen vorgebracht worden sei, so möge man doch auch auf eine freundliche und liebevolle Berathung eingehn. — Auch

---

[4]) Spangenberg: wider die bösen Sieben ins Teuffels Karnöffelspiel (Jena, o. J. (1562). 4. 6½ Bog.). Seite Ω 4: wider den grewlichen Gottesleſterer Friedr. Staphylus: „dieweil wir aber von Natur in Sünden empfangen und geboren werden, so ist auch unser Fleisch und Blut, wie es lebet und webet, sündlich, also das nicht die Sünde daran klebet, wie die Farbe an der Tafel" ꝛc.

[5]) [†] De servo hominis arbitrio et conversione ejus per Dei gratiam adversus Synergiae adsertores. Magdeb. 1562. 4. 28 Bog.

Wigand ermahnte die Eislebener nochmals, ein Gespräch nicht ganz von sich zu weisen, da der Fürst es sehnlichst wünsche und die Nothwendigkeit der Sache es erfordere. — Mencelius, der überhaupt viel mit Wigand und Heshusius allein unterhandelt hat, besteht ebenfalls darauf, sich in eine Unterredung nicht einzulassen; kommt aber endlich dahin mit ihnen überein, daß die jenaer Theologen Beweise vom Gegentheil, daß die Erbsünde nicht Substanz sei (Negativa), den Mansfeldern senden wollen, um das Gewicht der Gründe gehörig zu erwägen und dann antworten zu können [6]).

Als sie am andern Morgen schon wegfertig und im Begriffe waren einzusteigen, wurde ihnen noch angezeigt, daß die jenaer Theologen ihre Argumente schon unter der Presse hätten und sie bald nachfolgen würden. Von Spangenberg wird bemerkt, daß er die beiden Theologen Christoph Ireneus, der als sehr heftig und trotzig geschildert wird, und Martin Wolf in Kahle heimlich aufgefordert habe alsbald nach Weimar zu kommen, um durch sie um so mehr gegen die Jenaer und den Fürsten eingenommen zu werden [7]). Am folgenden Morgen soll Mencelius das erwähnte Bekenntniß diesen beiden Theologen nach Kahle gesendet haben [8]).

Statt der drei oder vier Argumente, die man erwartete, kam nach vier Wochen ein großes Buch von beinahe einem Alphabet in Eisleben an [9]): [†] Joh. Wigand: Von der Erbsünde Lere aus Gottes Wort, aus dem Düringischen Corpore doctrinä vnd aus D. Luth. Büchern. Vnd Vnterricht von etlichen gegenwertigen Streiten. Jhena 1571. 4. 22½ Bog. [10]). Dieses Buch, welches lehrt, was die Erbsünde, dann, daß sie nicht Substanz, und endlich, daß sie ein Accidens sei, wurde durch den Fürsten Joh. Wilhelm zu Weimar dem Superintendent Mencelius zu Eisleben zugeschickt, der am 31. Aug. dem Decan Spangenberg in Mansfeld meldete, daß er es mit dem fürstlichen Begehren empfangen, es zu approbiren. Zuvor wolle er es aber durchlesen und prüfen, ob es dem Glauben gemäß sei; wo nicht, wollten sie, wie es öffentlich erschienen sei, auch öffentlich widerlegen. — Um dieselbe Zeit hatte Til. Heshusius herausgegeben: [†] Testimonia Augustini, quod pecc. originis non sit substantia nec natura, sed accidens

---

[6]) cf. Acta in Vinariensi conventu inter theologos Jenenses et Hier. Mencelium et Cyr. Spangenb., Mansfeldenses theologos. 26. Jul. 1571. *Wigand:* de Man. ren. 437—442.

[7]) Spangenb. Hist. N 3.

[8]) *Wig.* de Man. ren. 442.

[9]) Spangenb. Hist. D D 2. b.

[10]) Daf. D 1 b. D d 3. Auszüge daraus theilt mit: *Wig.* de Man. ren. 36—64. 108—118. 249—267. cf. 442.

malum. Jen. 1571 (23. Aug.) 4. 2 Bog. abgedruckt in Collect. Nr. 5. und in *Wig.* de Man. 118—125 [11]), welches Schriftchen ebenfalls beigelegt war.

Am 16. Nov. wurden diese beiden Schriften vom Superintendent Mencelius allen Pfarrern in der Grafschaft Mansfeld zugeschickt, mit dem sehr ernsten Befehl, als vorher noch nie geschehen, das Buch von Wigand in der Furcht des Herrn zu prüfen und bis zum 3. Dec. das Ergebniß einzuschicken; aber ja nicht Feuer bei Andern zu holen [12]). Spangenberg schickte mit seinen Collegen Ant. Crüger, Joh. Winike und Cosmus Behem dreizehn Gründe ein, warum sie das Buch nicht billigen und annehmen könnten [13]). Ebenso ließ ein Pfarrer Dr. Peter Brem [14]): „Vrtheil von dem jetzigen Buch J. Wigand von der Erbsünde." o. O. u. J. 4. (angehängt an Graf Volrat's Antwort. 1573. 4. 1 Bog.) öffentlich erscheinen.

Um jedoch der Zeit nicht vorauszueilen, brechen wir hier ab und sehen zu, was indessen sich mit Flacius und seinem Streite anderwärts zuträgt.

VI. Colloquium zu Strasburg (Colloq. Laurentianum), am 10. Aug. 1571.

Flacius hatte ein Asyl zu Strasburg gefunden, da man ihn nirgends dulden wollte. Aber seine wahre Meinung konnte nicht verborgen bleiben. Die dortigen Theologen wünschten daher eine von ihm selbst verfasste Mittheilung seiner Verhandlungen und Streitigkeiten, die ihnen wohl bekannt waren, die sie aber von ihm selbst vernehmen wollten. Auf ihr Begehren setzte er eine solche im Jahre 1568 pflichtgetreu auf [Summarischer Bericht der Handlung und Streitsachen Flac., von ihm selbst verzeichnet], die später mehrmals lateinisch und deutsch gedruckt worden ist [15]). Sie verhandelten selbst oft mit ihm über den Streit von der Erbsünde und fanden anfangs nichts Verfängliches in seiner Meinung. Sie liessen sich sogar von ihm bestimmen, Sätze de Imagine [16]) herauszugeben, bis sie endlich merkten, daß er in einem großen Irrthum befangen sei

---

[11]) *Wig.* de Man. 383. 442. 450. 526.

[12]) Spangenb. Hist. Olb. Iren. ernste Erinn. an Mencelius (1574) L2. Spangenb. gr. Antw. (1577) Fl. Gl.

[13]) Spangenb. Hist. El. *Wig.* de Man. ren. 406 sq.

[14]) Ritter: Flac. Leben 152. Planck 5, 1, 334. Anm.

[15]) Von Heldelin (deutsch), Schlüsselburg (lateinisch) und Twesten (deutsch), s. in der Literatur Nr. 2.

[16]) *Wig.* de Man. renov. 372.

(aliquid monstri alere: *Wig.*). Immer offener trat seine Ansicht von der Erbsünde hervor, und immer dringender wurde die Veranstaltung einer öffentlichen Unterredung. Jakob Andreä gab sich damals viel Mühe, die obschwebenden religiösen Streitigkeiten beizulegen und die Parteien zu vereinigen. Er war schon ganz Deutschland durchreist und hatte von seinen Bemühungen Nachricht gegeben in der Schrift: „Bericht von christl. Einigkeiten der Theologen, durch etlicher christl. Fürsten Gesandten im 69. u. 70. Jahr eigentlich erkündiget vnd zu Zerbst den 10. Mai gegen einander erkleret." Wolffenbüttel 1570. 4. 23 Bog. (Jen. Bibl.) Schon im Jahre 1568 hatte Andreä die Theologen zu Strasburg zur Unterschrift einiger Vergleichspuncte aufgefordert, die aber Flacius verweigerte. Später hatte Andreä die Vergleichspuncte etwas geändert, und Flacius wurde abermals zur Unterschrift aufgefordert; aber er verweigerte sie abermals und fügte hinzu, was ihm der Herzog von Meklenburg über diese Umreise und die Verhandlung in Sachsen mitgetheilt hatte. Schon dies erregte Unwillen und Erbitterung. — Dann schlug man dem Flacius vor, in Gesellschaft des Superintendenten Marbach und einiger Andern von Strasburg nach Würtemberg zu reisen, um mit Andreä eine Zusammenkunft zu halten. Später hatte Derselbe diese Vergleichspuncte wieder fallen lassen und auf einem am 7. Mai mit den niedersächsischen Theologen zu Zerbst gehaltenen Convent sich dahin vereinigt, nur die heil. Schrift, die drei Symbola, das augsburgische Glaubensbekenntniß nebst Apologie und die schmalkaldischen Artikel als Norm und Richtschnur der wahren Religion anzuerkennen. Auch die Theologen zu Strasburg wurden aufgefordert dies zu unterschreiben. Flacius that es diesmal, jedoch mit dem Zusatze, daß er bei allen seinen bisherigen Streitigkeiten immer für die in diesen Schriften enthaltene Lehre, die als Norm zu betrachten sei, gekämpft habe [17]). Andreä glaubte nun, daß die abweichende Ansicht des Flacius in der Lehre von der Erbsünde nur scheinbar sei, und hoffte sich mit ihm bald zu vereinigen, wenn sie nur persönlich, etwa zu Maulbronn oder zu Hirschau, zusammenkommen könnten.

Um diese Zeit kehrte Andreä von einer Visitationsreise der Kirchen und Schulen in der Grafschaft Mömpelgard durch Strasburg zurück, und da wurde er vom Superintendent Marbach ersucht, sich mit Flacius in Gegenwart der übrigen Theologen von Strasburg in ein Colloquium einzulassen. Kurz zuvor hatte Andreä eine Disputat. de homine ad imaginem Dei creato et eiusdem imaginis horribili destructione, resp.

[17]) Flacius: Bericht über das Misverständnis zu Strasburg (1572). Twesten 97 f.

lsr. Wielandt, d. 6. Jul. in aula nova, hora 6. antemerid. Tub. 1571. 4. 1½ Bog. (Jen. Bibl.) herausgegeben, in welcher er sich in 38 Sätzen über die Erbsünde auch in Beziehung auf ihre Substantialität oder Accidentialität näher erklärt und namentlich propos. 29 sagt, daß Gottes Sohn wegen der Substanz vom Himmel gekommen, um die Substanz der menschlichen Natur von dem Accidens, oder mit Paulus zu sprechen, von dem Uebel, das uns anhängt, zu befreien; auch werde darum, nach propos. 31, die Erbsünde keineswegs verkleinert, weil das Uebel, das der von Gott erschaffenen Natur anhängt, weit größer ist, als irgend eines Menschen Verstand begreifen oder eine Zunge aussprechen kann; und, schliesst er endlich, es sei Pflicht, nach des Apostels Mahnung nicht um Worte zu streiten, was blos zur Verwirrung diene, und wenn der Apostel schreibt, er wolle lieber in Ewigkeit kein Fleisch essen, wenn er dadurch seinem Bruder einen Anstoß gebe, sollten Dasselbe nicht vielmehr Die thun, die durch ungewöhnliche Redensarten nicht nur den Frieden der Kirche zu stören, sondern auch abscheuliche und verurtheilte Irrlehren einzuführen scheinen. Wenn sie das nicht wollen, mögen sie wenigstens mit Augustin den Sinn beibehalten und die Worte ändern.

Vor dem Colloquium hatten die strasburger Theologen eine Schrift, besonders nach den zerbster Vergleichspuncten, aufgesetzt und unterschrieben, in welcher zwar die anstößigen Worte umgangen, im Ganzen aber des Flacius Ansichten ausgesprochen worden waren. Nach deren Unterschrift schickte sie Marbach dem Flacius zu, ob er sie billige, im Fall es bei dem Colloquium auf dem Grund dieser Vergleichspuncte zu einer Vereinigung kommen sollte.

Am 10. Aug. (1571) kam Andreä auf seiner Visitationsreise durch Strasburg. Superintendent Marbach bat ihn, wie oben bemerkt, sich mit Flacius in ein Gespräch einzulassen. Flacius wurde nach dem Mittagsmahl durch Pappus benachrichtigt, daß Andreä dasei und wünsche sich alsbald mit ihm zu unterreden. Die Unterredung fand im Hause des Superintendenten Marbach, des damaligen Decans des Stifts Thomas statt [18]). Alle Geistliche der Stadt, mit Ausnahme des an der Thomaskirche, waren zugegen. Pfarrer Nägelin führte das Protokoll. Flacius war mit dem Vorsatz zum Gespräch gegangen, das Wort Substantia fallen zu lassen. Da er aber in die Enge getrieben und gedrängt wurde, das Wort Accidens, von der Erbsünde gesagt, anzuerkennen, bestand er doch auf seinem Kopf, der nicht irren konnte, das Wort Substanz zu vertheidigen. Zunächst wollte Andreä nicht über das Wort Substanz mit

[18]) An demselben Tage schlug der Blitz in die benachbarte Kirche und tödtete sieben Männer. Ritter: Flac. Leben 212.

ihm sich verständigen, sondern über den Sinn; dann werde das Wort sich von selbst finden. Flacius wollte aber den Menschen und die Substanz des Menschen nicht physisch, sondern theologisch betrachtet wissen, insofern der Mensch entweder gut oder böse sei; auch habe er niemals einfach gesagt: die Sünde ist Substanz; sondern immer die böse wesentliche Gestalt, in die wir durch den Satan verwandelt worden sind, Sünde genannt, und fragte, ob er die Ausdrücke der heil. Schrift „alter Mensch, des Fleisches Sinn, Fleisch, steinernes Herz" ꝛc. nicht mit Erbsünde für gleichbedeutend halte? Andreä gab es zu; und da Flacius immer wieder auf dieselben Beweise zurückkehrte, erinnerte endlich Pfarrer Joh. Flinner am hohen Münster, daß er immer Einunddasselbe sage, immer auf denselben Beweis zurückkomme und nichts auf das Argument erwidere. Flacius behaupte zwar, schloß nun Andreä, er habe niemals einfach gesagt, die Erbsünde sei Substanz, sondern jedesmal hinzugefügt, in Beziehung auf Etwas, also in Beziehung auf ein Accidens; das Accidens verwerfe er aber. Das sei der vornehmste Beweis, daß er von seinem eigenen Gewissen überwunden seine Ansicht nicht rechtfertigen könne. Dann fügte er noch gute Ermahnungen hinzu, Gott die Ehre zu geben, seine Ansicht, die weder philosophisch noch theologisch vertheidigt werden könne, fallen zu lassen, den elenden und ganz zerstörten Zustand der Kirche zu bedenken und die Verwirrung nicht noch größer zu machen. Vielmehr möge er mit den Brüdern darauf bedacht sein, den Frieden in der Kirche zu erhalten. — Nach drei bis vier Stunden wurde das Colloquium geschlossen. Andreä nannte es, weil es auf den Tag des Laurentius fiel, Colloquium Laurentianum. Flacius wollte diese Unterredung am andern Tage fortgesetzt wissen, wozu aber dem Andreä Amtsgeschäfte wegen die Zeit gebrach. Das Uebrige sollte schriftlich verhandelt werden. Man gab sich gegenseitig die Hände und ging freundlich auseinander.

Bald nach diesem Colloquium sendete Andreä auch schriftlich ein, wie er versprochen hatte, was dem Flacius mitgetheilt wurde. Aber Flacius blieb bei seiner Ansicht und sendete sogar eine Schrift über diese ganze Verhandlung zum Druck nach Frankfurt, die ihm indeß von den dortigen Theologen zurückgeschickt wurde, weil sie vernommen, daß die Herausgabe derselben den Theologen zu Strasburg unangenehm sein würde. Andreä hoffte aber immer noch, ihn von seiner verkehrten Ansicht zurückzubringen, und schrieb deshalb an ihn: „Soviel ich vernommen, ist dir die Nachricht unsers Colloquium Laurentianum mitgetheilt worden, und ich hoffe um der Kirche und deiner Person willen, daß sie dir genügen werde. Und ich bitte dich um Christi willen, weiche der Wahrheit! Denn unter keinem Vorwande kann deine Meinung bei den

Gebildeten beſchützt, viel weniger vertheidigt werden. Auch haſt du nicht, glaube mir, irgend einen Beſchützer. Denn deine beſten Freunde entſchuldigen die Redensarten, unternehmen aber niemals deinen Irrwahn zu vertheidigen. Denn daß der Wille, der nicht eine Eigenſchaft in der Seele des Menſchen, ſondern ein weſentlicher Theil derſelben, ganz untergegangen und vertilgt ſei, gibt Niemand zu. Wenn du aber von einem Vermögen ſprichſt, das an ſich das Gute thun könne, ſo ſtimmen wir Alle darin überein, daß dieſes Vermögen in geiſtigen Dingen völlig ausgetilgt ſei. Achte daher auf Marbach's und der übrigen Brüder belehrenden Rath, darum bitte und beſchwöre ich dich um Jeſu willen. Wenn du es nicht thuſt, wird es dich in dieſem und dem künftigen Leben gereuen. Leb wohl! Daß du die Ermahnung, die aus einem aufrichtigen und wahrheitliebenden Herzen kommt, nicht verachteſt, bitte ich. Abermals leb wohl. Eilig. Eslingen, den 25. Oct. 1571."

Wenige Tage darauf erſchien von Andreä: Disputatio de viribus humanis, seu de libero arbitrio; resp. Jac. Schopper in auditorio theologorum, d. 27. Oct. hora 7. matut. Tub. 1571. 4. 2 Bog. (Jen. Bibl.) Darin wies er in 51 Sätzen nach, daß die Scholaſtiker irren, wenn ſie im Allgemeinen behaupten, daß nach dem Falle dem Menſchen der Wille geblieben ſei, und unter dieſem Willen auch das Wollen des Guten verſtehen; dieſes ſei verdorben, nur der Wille ſei geblieben, wie ſchon Luther bewieſen.

Um dieſe Zeit erſchien von Flacius ein Büchlein mit dem ſonderbaren und langen Titel [19]): Angelus tenebrarum detectus. quod accidentarii pelagianismum a Luthero destructum reaedificent instaurentque. quod Scholastici iusticiam illam essentialem homini in creatione inditam, eiusque contrariam justiciam animadverterint; sed per suas ratiocinationes euanescentes temere ad commiscendam accidentariam aberrauerint. Vrsell. s. a. (1571). 8 min. 78 S. (Jen. Bibl.). Flacius hatte die wichtige Entdeckung gemacht, daß ſchon vor 400 Jahren die Sophiſten und Scholaſtiker dem Accidens das Wort geſprochen. Nun macht er in dieſem „neu entdeckten Engel der Hölle" dieſe Entdeckung der Welt bekannt, daß nämlich die Erbgerechtigkeit und die Erbſünde nicht eine Subſtanz im Menſchen, ſondern blos ein Accidens ſei. Luther habe dieſe Irrlehre längſt beſtritten und widerlegt. Nun kommen die Synergiſten und wärmen ſie wieder auf. — In einer andern Schrift von Flacius, die um dieſe Zeit erſchien: [0] Declaratio sententiae de peccato originali. It. admonitio contra Judicem novarum calumnia-

[19]) *Wig.* de Man. 377. 378. 487. controversia ex papisticis abominationibus veniens. Zweſten: Flacius 100. 104.

rum. s. l. 1572. 4. [20]), rühmt er sich, daß er sich mit Andreä verglichen habe, wie er selbst dem Pfarrer Nägelin in die Feder dictirt habe; was aber Andreä später nicht Wort haben will. Dem Heshusius, dem neuen Ankläger, wird das jurament. calumn. angetragen.

Da der Rath zu Strasburg vernommen, daß zwischen dem geistlichen Ministerium und dem in ihrer Mitte lebenden Flacius Mishelligkeiten entstanden seien, und doch Friede und Einigkeit unter ihnen stattfinden sollte, verlangte er vom Kirchenconvente sowol als auch von Flacius nähere Auskunft. Flacius gab sie im: [0] „Bericht über das Misverständnis zwischen Flacius und dem Ministerium, einem ehrbaren Rathe zu Strasburg auf Befehl eingereicht den 5. Jul. 1572" [21]). In diesem Berichte sprach Flacius von einem dreifachen Vergleiche, den er abgeschlossen, und machte abermals den feinen Unterschied geltend, daß er niemals unter Erbsünde die ganze Substanz, die ganze Person, den ganzen Menschen verstehe, sondern nur das böse Bild oder die wesentliche Gestalt des alten Adam oder verkehrten Menschen, die man des Teufels Bild nenne.

Aus diesem Berichte und dem des Kirchenconvents ersah der Rath wohl, daß Flacius nicht in Strasburg bleiben könne. Der Rath ließ ihm also wissen, „daß es ferner ihre Gelegenheit nicht sei, ihm weitern Unterschleif zu geben" [22]). Flacius ergriff also im folgenden Jahre den Wanderstab und zog nach Frankfurt. Kurz vor seinem Abgang von Strasburg gab er noch heraus: Quaedam regulae de praedicatione legis et cognitione peccati; additis causis, cur essentia originalis peccati explicanda sit. s. l. (Isleb.) 1573. 4. 4 Bog. (Goth. Bibl.) [23]).

Sowie Flacius in Frankfurt angekommen war, gab er das längst ausgearbeitete Buch heraus [24]): *Triplex consensus* in doctrinâ cum Jac. Andreae et ministris Argentor. aō 1571 constitutus. s. l. 1574 (Apr.). 4. 5 Bog. (Goth. Bibl.). Flacius hatte, wie oben erwähnt worden, nach langem Verhandeln auf Andreä's Veranlassung die heilige Schrift und die symbolischen Bücher als Norm der Lehre angenommen und die desfalsige Vergleichung unterschrieben. Das war der erste Ver-

---

[20]) *Wig.* de Man. ren. 372. Planck 5, 1, 325.

[21]) Twesten: Flacius (1844) 97. Planck 5, 1, 310. Anm. Nach diesem Berichte hatte Flacius um eine Synode nachgesucht bei Herzog Johann Wilhelm zu Weimar, bei den Herzogen zu Meklenburg und Braunschweig, dem Landgraf von Hessen, den Grafen v. Königstein, v. Mansfeld, den mittlern Reuß und Andern.

[22]) Ritter: Flac. Leben 260.

[23]) a. a. O. 261.

[24]) *Wig.* de Man. 373.

gleich. Dann betrachtete er die von den strasburger Theologen abgefaſſte Schrift, bei welcher der zerbſter Vergleich zu Grunde gelegt war, als den zweiten Vergleich. Endlich ſei im Colloquium zu Strasburg ſelbſt ein Vergleich geſchloſſen worden, indem Andreä die Worte „Fleiſch, alter Adam" ꝛc. als gleichbedeutend mit Erbſünde anerkannt und dem Pfarrer Nägelin ſelbſt in die Feder dictirt habe. Das war der dritte Vergleich. Dieſe Schrift, der dreifache Vergleich, erregte bei den Betheiligten großen Unwillen. Andreä fühlte ſich bewogen deshalb an ihn zu ſchreiben. „Es fragt ſich," ſagt er unter andern, „ob unter uns eine Vergleichung beſtehe oder überhaupt beſtehn könne. Wenn du der Meinung biſt und darin beharrſt, daß das Herz an ſich ſelbſt die Erbſünde ſei, ſodaß zwiſchen des Herzens Subſtanz und der Erbſünde im Herzen kein Unterſchied ſei, ſondern das Herz an ſich ſelbſt nichts Anderes ſei als die Erbſünde und die Erbſünde nichts Anderes ſei als das Herz oder die menſchliche Natur: ſo bezeuge ich hiermit vor Gott und ſeiner Kirche, daß zwiſchen uns niemals eine Vergleichung beſteht, beſtanden hat, beſtehn wird. Ich würde das Geſpräch, das zwiſchen uns zu Strasburg ſtattfand, längſt herausgegeben haben; aber ich wollte die Kirche ſchonen, die ohnedem der Streitigkeiten genug hat. Daher, wenn irgend noch frommer Sinn, Liebe zur Wahrheit, Eifer für Gott und Sehnſucht nach Frieden in dir iſt, ſo bitte ich dich um der barmherzigen Liebe Gottes willen: höre auf, Jene des Pelagianismus oder Papismus zu beſchuldigen, die einen Unterſchied machen zwiſchen der Erbſünde und des Menſchen Natur. Du darfſt nicht ſagen, daß wir deine Meinung nicht recht verſtanden hätten. Nein, nein, wir ſind keine Stöcke und Blöcke, die nichts verſtehen könnten; es ſei denn, daß du ſo verworren ſchriebſt, daß dich Niemand verſtehen könnte. Tübingen, am Tage Auguſtini (28. Aug. 1574), der noch vor ſeinem Tode ſeine Schriften durchgeſehn und zwei Bücher, libri retractationum, herausgegeben, damit, wenn er etwas Dunkles oder Uebereiltes geſagt haben ſollte, er nicht falſch verſtanden werde, oder daraus ärgerliche Spaltung entſtehn möchte." — Dieſen Brief gab Andreä mit einem Anhange, wie die Einigkeit herzuſtellen ſei, in der Herbſtmeſſe heraus: Epistola Jac. Andreae ad M. Fl. Ill. de controversiâ in artic. de pecc. originis. In qua compendiaria via ad concordiam sine veritatis iacturâ perspicere monstratur. Tub. 1574 (28. Aug.). 4. 13 S. (Jen. u. Goth. Bibl.).

Flacius zögerte nicht auf dieſen Brief alsbald öffentlich zu antworten; zwar ſei ihm jetzt, da die Meſſe zu Ende gehe, nur Ein Tag zur Beantwortung Zeit, er werde ihn aber ſpäter ausführlicher widerlegen. Er beklagt ſich, daß der Standpunct des Streits völlig verrückt worden ſei und daß man die irrige Lehre der Sophiſten annehme, wie er kürzlich

(im Angelus tenebrarum) nachgewiesen habe. Zuletzt trägt er auf eine Synode an und schliesst: „Wer das Licht fliehet, der hat eine böse Sache.“ Dieser Brief erschien: Brevis responsio ad ep. Jac. Andreae de originali pecc. It. eleg. Jer. Homberg. s. l. 1574. 4. 2 Bog. (Jen. u. Dresdn. Bibl.) ed. 2. s. l. 1575. 8. 1 Bog. [25]). Flacius schickte ihn dem Herzog von Würtemberg zu, worauf Jac. Andreä seinen Brief, auf Anrathen einiger Freunde, etwas erweitert deutsch herausgab: [†] „Ein Sendbrieff an Matth. Flac. Ill. von der Erbsünde. Darin ein kurzer Weg angezeigt, wie ohne Nachtheil der göttlichen Warheit dieser Streit möge aufgehaben werden“ Tüb. 1574. 4. 6 Bog.; sowie er zuletzt den ganzen Verlauf des Colloquiums mit allen Briefen und einer ausführlichen Widerlegung des Briefs von Flacius (confutatio responsionis Flac. Ill. ad ep. Jac. Andreae) veröffentlichte: [†] Colloquium de pecc. originis inter Jac. Andr. et Mtth. Flac. Ill. Argentorati aō 1571 institutum. Cui adjuncta sunt alia quoque scripta. Tub. 1574 (1. Dec.). 4. 56 u. 54 S. (14½ Bog.). Nochmals herausgeg. von D. Geo. *Langemack*. Stralsund. 1726. 8. (Jen. Bibl.) [26]).

VII. Collatio Heshusii cum Fr. Coelestino am 14. Aug. 1571.

Joh. Friedr. Cölestinus, Professor der griechischen Sprache zu Jena, war, wie oben erwähnt worden, im Jahre 1562 seiner Stelle entlassen worden, weil er des Strigelius Declaration nicht unterschreiben wollte. Nach eingetretenem Regierungswechsel war er im Jahre 1568 wieder als Professor der Theologie nach Jena zurückberufen worden, nachdem er Pfarrer zu Ortenburg in Baiern und, von da vertrieben, Superintendent zu Iglau in Mähren gewesen war. Als der Erbsünde-Streit begann, hatte er sich mehrmals bei Wigand und Heshusius gegen diese irrige Ansicht ausgesprochen, ja auf Wigand's erste Disputation de homine (1570) den Ausspruch des Marentius mit eigner Hand geschrieben: qui asserit, peccatum esse substantiam, anathema sit — der auch auf dem Titel mit gedruckt worden ist. Jetzt, von einem gewissen Juristen [27]) verleitet und, wie man sagt, um höher zu steigen, neigt er sich auf die Seite Derer, die Flacius' Ansicht vertheidigen, sucht Andere insgeheim für dieselbe zu gewinnen, findet Beifall bei einigen Studirenden und bringt sie sogar in seinen Vorlesungen vor. Die übrigen

[25]) *Fecht*: ep. 4. ep. 175. 507. Ritter: Flac. Leben 296.
[26]) *Wig.* de Man. 372. Leuckfeld: Spangenb. Leben 119.
[27]) Es war Basil. Monner, der ein Anhänger des Flacius war.

Theologen, die es erfuhren, forderten ihn, nach den Satzungen ihrer Facultät, auf, sich mit ihnen in ein brüderliches Gespräch einzulassen und ermahnten ihn, sich und die Hochschule nicht in Schande zu bringen. Aber er achtete dessen nicht, und als Wigand's Buch von der Erbsünde erschienen war, übergab er den Theologen einige Gründe gegen die aufgestellte Behauptung, die Erbsünde sei ein Accidens, schlug aber viermal jede Unterredung mit ihnen ab, unter dem Vorwande, sie sei unnütz, er werde doch bei seiner Meinung bleiben. Bald darauf überreichte er ohne der Theologen Vorwissen dem Fürsten Joh. Wilhelm zu Weimar eine scharfe Schrift über Wigand's Buch von der Erbsünde, in welcher er gegen die Behauptung, die Erbsünde sei Accidens, tüchtig loszog und nachwies, wie Wigand besonders darin irre, daß er behaupte, nach Adam's Fall sei dessen Leib und Seele dasselbe Wesen geblieben. Er brachte dadurch den Fürsten gegen die Theologen auf, als Urheber neuer Unruhen und ärgerlicher Spaltungen. Gegen diese harten Beschuldigungen reichten die Theologen beim Fürsten eine Vertheidigung ein, und Cölestin erhielt vom Fürsten den Befehl, sich mit Heshusius in ein Gespräch einzulassen.

Dieses Gespräch fand am 14. Aug. 1571 Morgens von 7 bis 10 Uhr in Cölestin's Behausung statt. Zuerst erklärte er: er habe sich eigentlich vorgenommen mit keinem Menschen über die Frage, ob die Erbsünde Substanz oder Accidens sei, einzulassen; denn er halte es für einen unnöthigen ärgerlichen Streit. Damit er jedoch nicht erscheine als Einer der das Licht scheue, und um dem Befehle des Fürsten Folge zu leisten, sei er erbötig mit Heshusius in ein christlich und freundlich Gespräch sich einzulassen. — Zunächst sprach er sich dahin aus, daß er weder Substanz noch Accidens, von der Erbsünde gesagt, billigen könne; denn es seien in der Kirche nicht gebräuchliche Redensarten und darum gefährlich. Nun wurden die Sätze zu Grunde gelegt, welche Cölestin dem Wigand und Heshusius überreicht und welche Heshusius zur Hand hatte. Im Verlaufe des Gesprächs stritt aber doch Cölestin gegen das Accidens und nahm Substanz in Schutz, wiefern er sagte, daß er mit Luther die Erbsünde essentialis nenne, was, wie er zugab, mit substantialis gleichbedeutend sei. Heshusius wies ihm nun mit Stellen von Augustin nach, daß dieser berühmte Kirchenlehrer die Erbsünde auch nur vitium accidens genannt habe [28]). Darauf erklärte Cölestin: wenn Augustin es so gemeint habe, so könne er es auch nicht mit ihm halten.

---

[28]) Diese gesammelten Stellen aus Augustin gab Heshusius bald darauf (unterm 23. Aug. 1571) heraus, wie oben (V. Conv. Vin.) diese Schrift angegeben worden ist.

Endlich bat er dem Geſpräch ein Ende zu machen, denn er könne und wolle das Accidens nicht annehmen; Heshuſius möge es dem Fürſten melden, er wolle es auch thun. Gern wolle er aus dieſem Orte und aus dem Lande weichen, wenn er nicht zu dulden ſei, damit er nicht Urſache zu Unruhen gebe. — Heshuſius führte ihm noch zu Gemüthe, welches Aergerniß er der Akademie geben würde, wenn er ſich von ihnen trenne. Cöleſtin erklärte nochmals, daß er nicht gedächte der Akademie ein Aergerniß zu geben, er wolle lieber weichen, wie er denn auch ſonſt nicht Willens geweſen, für immer bei der Akademie zu bleiben. — Heshuſius bat noch Gott, daß er ihn bekehren möge; und Cöleſtin bat Gott, daß er die Kirche vor Spaltung und Aergerniß bewahren möge. So ſchieden ſie friedlich und freundlich auseinander.

Um dieſe Zeit erhielt Heshuſius einige Argumente, auf welche Flacius und ſeine Anhänger beſonders viel Gewicht legten. Heshuſius widerlegte ſie und wollte ſie herausgeben. Die Herausgabe verhinderte aber ein trauriger Vorfall der Hochſchule, vermuthlich der Tod des Fürſten Joh. Wilhelm (geſt. den 2. März 1573). Später gab aber Heshuſius, als er Biſchof von Samland war und in Königsberg wohnte, dieſe Widerlegung und das Geſpräch heraus: [†] Disputatio, an pecc. originis sit subst. vel acc., int. Til. Heshus. episc. Sambiensem et recentes Manichaeos, qui Illyrici sententiam sequuntur. It. Verzeichniß des Geſprechs zwiſchen Til. Heshuſius und Friedr. Cöleſtin. von der Erbſünde. Regiom. Boruss. 1574 (10. Dec.). 4. 7½ Bog. — Das Geſpräch allein, Acta colloquii int. Til. Heshus. et Joa. Frid. Coelestin. de propositione: pecc. orig. est acc. theilt mit: *Wigand:* de Man. ren. 444—460.

Nach dieſem Geſpräche fuhr Cöleſtin fort für die entgegengeſetzte Anſicht der jenaer Theologen zu kämpfen. Um weitern Unruhen vorzubeugen, erhielt er Hausarreſt und den Befehl vom Fürſten, ſeine Meinung nicht auszubreiten. In dieſer Zeit gab er heraus: [†] „Kurtze einfeltige Bekentnis von der Erbſünde.“ o. O. 1572. 4. 2 Bog.[29]). In dieſem Bekenntniß iſt er der Meinung, daß die entgegenſtehende Anſicht zur Verkleinerung der Erbſünde und des Verdienſtes Jeſu gereiche, es lehre und vertheidige dieſelbe, wer da wolle. Zuletzt empfiehlt er ſich ſeinem Heilande, der es „mit mir armen Würmlein mache, wie es im gefellet und mir und ſeiner Kirche nutz und heilſam iſt; tröſte mich auch nach Gottes Wort, do ich dieſen geferlichen Streit von der Erbſünde weder erreget, noch in dieſe Schule gezogen — alſo bin ich wider meinen Willn durch andrer Ungeſtüm darein gedrungen worden, do ich für meine

[29]) *Wig.* de Man. 373. 382. 444.

Person gern Frieden gehabt. Gott der mir Schwachen diese schwere Last aufgeladen, wolle sie mir auch zu seiner Ehre gnediglich tragen helfen".

Bald darauf — den 25. Jan. 1573 — hat Cölestin, ohne des Fürsten Erlaubniß, Jena verlassen und noch ein Schriftchen hinterlassen, das anderswo gedruckt, aber sehr ausgebreitet worden ist: „Irthumb derjenigen, die da leren vnd streiten, das die Erbsünde nur ein Accidens sey vnd nicht eine wesentliche Sünde." o. O. 1572. 4. 1½ Bog. — mitgetheilt in Graf Volrat's Antwort (1573). Sie war einigen Studirenden gewidmet und zeigt, daß darum die Erbsünde Accidens genannt werde, um die Natur, die doch zu allem Guten erstorben, als gut darzustellen. Um dieses Schriftchen zu widerlegen, gaben Wigand, Hesshusius und Kirchner heraus: [†] „Erinnerung von Friedr. Cölestini heimlich ausgesprengten Büchlin von der Erbsünde durch die Theologen zu Jhena." Jhen. 1572. 4. 2 Bog. [30]). Gottes Wort, sagen sie, will nicht, daß die ordentlichen Professoren und Diener des göttlichen Worts blinde Wächter und stumme Hunde sein sollen, und weisen nach, daß Cölestin früher mit ihnen gleich gedacht habe. — Cölestin ging von Jena nach Sachsen, hielt sich dann am Hofe des Kurfürsten zu Brandenburg auf und wurde endlich in Oestreich angestellt, wo er in Verbindung mit Andern, die dahin kamen und seiner Meinung waren, diese Lehre weiter ausgebreitet hat [31]).

VIII. Actio consistorialis Jenensis am 3. Jan. und 8. Febr. 1572.

Ein eifriger Anhänger des Flacius und besonderer Beförderer des Erbsünde-Streits in Thüringen war Christophorus Irenäus, Hofprediger zu Weimar, ein Mann von unruhigem Geiste und heftiger Gemüthsart. Früher hatte ihn Herzog Joh. Wilhelm von Sachsen auf seinem Zuge nach Frankreich (1558) mitgenommen [32]). Während der synergistischen Händel war er seines Amtes entlassen, im Jahre 1563 aber wieder zurückberufen worden; visitirte im folgenden Jahre mit Wigand, Cölestin und Superintendent Rosinus die Kirchen im Fürstenthum Weimar [33]); war im Jahre 1570 ein Jahr lang Superintendent in Neustadt a. d. O. [34]) und dann wieder Hofprediger in Weimar. Von

[30]) *Wig.* de Man. 375. 382. 444. Planck 5, 1, 335.

[31]) *Wig.* de Man. ren. 373—376. Unschuld. Nachr. 1748. 314. Planck 5, 1, 335.

[32]) Salig 3, 385.

[33]) Wette: hist. Nachr. v. Weimar 1, 182.

[34]) Kaphahn: die Stadtkirche zu Neustadt a. d. O. (1827) 25.

Flacius und Spangenberg gewonnen, vermochte er die beiden Diaconen J. Günther und Paul Reinecker zu Weimar, ohne auf den Superintendent Nosinus zu achten, in Predigten gegen die Professoren Wigand und Heshusius in Jena aufzutreten, die sie als Diebe und Mörder bezeichneten, die nicht zur rechten Thür hereingekommen seien, und gegen Alle loszuziehn, die des Flacius Meinung nicht beistimmten. Es wurde mit diesen beiden Theologen in Gegenwart des Herzogs ein Colloquium veranstaltet; aber sie wiesen alle Unterredung trotzig ab, überhäuften ihre Gegner mit Schimpfreden und vergaßen sich gegen den Fürsten so weit, daß er sie nach seiner Würde zur Bescheidenheit verweisen musste. Auch vor dem Consistorio zu Jena, dem der Fürst mit weisem Rathe Beisitzer zugeordnet hatte, liessen sie sich in keine Verhandlung ein, weil Dasselbe ihren Lehrmeinungen nicht beistimmte. Da sie endlich selbst unter dem Volke in Weimar Unruhen veranlasften, erhielten sie Hausarrest und wurden zuletzt ihres Amtes entlassen, und Verständigere an ihre Stellen verordnet (den 1. und 15. Aug. 1571) [35]).

Indessen suchte Irenäus immer mehr Anhänger in Thüringen zu gewinnen und verband sich mit Pfarrer Mart. Wolf zu Kahle; sie vertheidigten des Flacius neue Ansichten, beschwerten den Fürsten mit schmähenden Schriften, verlangten Synoden, beschuldigten die Theologen zu Jena als widerspenstige Irrende und sagten den Untergang der Kirche voraus, wenn man Dieselben noch länger dulden würde. Insbesondere bethörten sie einen Juristen, sie mit Pasquillen und andern Umtrieben zu verfolgen, was Gott in Gnaden abgewandt hat, den Urheber aber dafür züchtigte [36]).

Da diese verwirrenden Händel schon zwei Jahre gedauert hatten, verordnete der Fürst noch einige Theologen und weltliche Räthe als Beisitzer zum Consistorio zu Jena, damit Alles mit um so größerem Ansehn und besserer Umsicht verhandelt werde, und gab Denselben auf, die Geistlichen, die anders lehrten, vorzuladen, mit ihnen Gespräch zu halten und allen Fleiß anzuwenden, sie von ihrer irrigen Meinung und bösem Vornehmen abzubringen. — Nach geschehener Ladung erschienen am anberaumten Tage, den 3. Jan. 1572, vor dem Consistorio zu Jena die vier Geistlichen Christoph. Irenäus, Exul, Martin Wolf, Pfarrer zu Kahle, Matthi. Schneider, Pfarrer zu Altendorf bei Kahle und Jonas Francke, Pfarrer zu Oberrosla bei Apolda. Sie beschwerten sich alsbald, daß sie schon in der Ladung irriger Lehre beschuldigt, also imvoraus verurtheilt wären, und daß sie die Theologen unter den Bei-

---

[35]) *Wig.* de Man. ren. 367. Wette: Nachr. v. Weimar 1, 391.
[36]) *Wig.* de Man. ren. 368.

sitzern (es waren Wigand, Kirchner, Rosinus, Autumnus), welche die Lehre, die Erbsünde ist Substanz, verworfen, als Richter nicht anerkennen könnten. Sie verlangten eine Synode und enthielten sich der Schmähworte nicht. Sie wurden ermahnt, einem gesetzlich angeordneten Consistorio Folge zu leisten und eine freundliche und friedliche Unterredung nicht zurückzuweisen. Sie liessen sich aber auf keine Unterredung ein und brachten endlich eine Schrift zum Vorschein, die sie bei sich trugen und als ein kurzes Bekenntniß ihrer Lehre ausgaben. Sie wollten sie vorlesen. Da aber die Beisitzer des Consistoriums das Vorlesen nur unter der Bedingung gestatteten, daß Satz für Satz besprochen werde, verlangten sie, daß ihnen schriftlich geantwortet werde. Endlich überantworteten sie die Schrift von fast zwei Buch Papier dem Consistorium, welches sie annahm, aber sogleich erklärte, daß es ob dem langen Buche kein Gefallen trüge, doch sollte es dem Fürsten überschickt werden. Sie aber wurden bedeutet, indessen sich ruhig zu verhalten, ihre Meinung unter dem Volke nicht auszubreiten und das Buch nicht drucken zu lassen; worauf sie trotzig antworteten, daß sie das nicht thun könnten und wollten.

Das Buch enthielt aber Schmähungen aller Art. Die Betheiligten wurden auf den 8. Febr. wieder vorgeladen, um die Widerlegung der Schrift zu hören; sie erklärten aber, daß sie nicht kommen würden. Der Fürst schrieb selbst an sie, dem Consistorium Gehorsam zu leisten. Irenäus blieb aber dennoch aus, nur die drei Uebrigen erschienen. Aber mit beleidigenden Worten wiesen sie jede freundliche Unterredung zurück, übergaben es auch schriftlich, daß sie beschlossen mit ihnen hiervon ganz und gar nicht zu colloquiren. Nun wurde ihnen die Schrift wieder zurückgestellt und im Namen des Fürsten die Enturlaubung gegeben.

Darauf liessen diese vier obengenannten Exules Christi, an ihrer Spitze Christoph. Irenäus, diese Schrift mit einer beinahe ebenso langen Vorrede (Cala im März 1572) und einer Recusationsschrift drucken [37]): [†] „Bekentniß von diesen zweyen Proposition od. Reden: pecc. originis est Subst. vnd pecc. originis est Acc. Dem ehrwirdigen Consistor. zu Jhena vberantwortet d. 3. Jan. 1572." o. O. 4. 29 Bog. In der Vorrede bemerken sie drohend: „wer gewarnt sein will, der sey gewarnt. Warners Haus steht am lengsten" — und am Ende des Buchs lassen sie die Worte fallen: „werdet ihr uns vertreiben, so solt ihr nicht lange bleiben."

Die Theologen zu Jena (Wigand, Heshusius und Kirchner)

---

[37]) *Wig.* de Man. 369. 415. 429.

unterlieſſen nicht, alsbald darauf zu antworten mit der Schrift[38]): [†] „Vom Flickwerck Irenäi, wie gar vngereimpt er ſich vnterſtehet zu beſchönen der Manicheer Schwermerey, daß die Erbſünde ſey ein Weſen. Vnd: wie er aus Thüringen mit ſeinen Geſellen abgeſchieden. Widerlegung vnd Erinnerung der Theologen zu Jhena." Jhena, 1572. 4. 24½ Bog., in deren Anhang ſie auf alle Beſchuldigungen Antwort geben. — Darauf antworteten die Enturlaubten (Irenäus, Wolf, Schneider und Francke) mit einem Schriftchen: [†] „Kurtze Antwort auff das Flick-, Leſter- vnd Boſſenwerck der Jheniſchen Theologen, ſo ſie wider das Bekentnus von der Erbſünde — haben laſſen ausgehn." o. O. 1572. 4. 4 Bog., in welchem ſie den Theologen zu Jena folgende Worte in den Mund legen:

„Wir haben Recht und Macht allein,
Was wir ſetzen, das gilt allein,
Wer iſt, der uns ſol meiſtern!"

Auch Flacius, der ſchon 20 Schriften über die Erbſünde herausgegeben hatte, nahm ſich der vertriebenen Geiſtlichen an, in zwei Schriftchen: „Eine Verkerung des Zwecks oder Hauptfrage des Bekentnis der verjagten Prediger aus Thüringen, ſo das Jheniſche Flickwerck boſshafftig gebrauchet." o. O. 1572. 4. 1 Bog. (Goth. Bibl.). Angehängt an Graf Volrat's dapffere Antwort auf das vnchriſtliche Schreiben Wigandi (1573). „Eine Verkerung des kleinen Catechismi und der chriſtlichen lere in dem Jeniſchen Flickwerck." o. O. u. J. 4. (Dresdn. Bibl.). — Angehängt an (Spangenberg's) zwo hochnotw. Fragen (1573).

IX. Die drei Disputationen von der Erbſünde zu Jena am 5., 20. und 28. März 1572.

Um den andersgeſinnten Geiſtlichen Gelegenheit zu geben, ihre Meinung von der Erbſünde zu vertheidigen oder ſich vom Gegentheil zu überzeugen, ordnete Herzog Joh. Wilhelm von Sachſen an, daß die Profeſſoren der Theologie zu Jena öffentliche Disputationen von der Erbſünde halten ſollten. Sie vertheilten, nach Brauch der Schule und wie Luther gegen die Antinomer gethan, den Stoff ſo unter ſich, daß Wigand es übernahm, die Erbſünde aus dem Worte Gottes, Heshuſius aus den Kirchenvätern, und Kirchner aus Luther's Schriften in's rechte Licht zu ſetzen[39]).

---

[38]) Spangenb. Hist. Vol b. *Wig.* de Man. 382.

[39]) J. Ge. Walch: Einl. in die Relig.-Streitigk. der ev. luth. Kirche (Jena 1730) 1, 75.

Die erste Disputation fand statt am 5. März. Vorher hielt aber Casp. Melissander eine Rede: [†] Confessio de praesenti certamine inter Illyr. et Theologos Jenenses: an pecc. originale sit subst. an vero acc. vitium. Publice recitata in Acad. Jen., quum Wig. de hac quaestione jussu Duc. Sax. publicam instituisset disput. d. 5. Mart. 1572. Jen. 1572. 4. 2 Bog. Melissander stand dem Flacius sehr nahe, wie schon oben bemerkt worden, hatte bei ihm in Regensburg gelebt, daselbst seine Abhandlung de pecc. orig., später der Clavis S. S. einverleibt, durchgelesen, und seine Meinung nicht anders verstanden, als daß die Erbsünde nicht nur die Accidentia, sondern auch die Substanz des Menschen durchdrungen habe, und darin nichts Unebenes gefunden. So sehr er aber auch den Flacius als Lehrer verehre, so müsse er doch gestehn, daß dieser sich später in dunkle und spitzfindige Ausdrücke und Begriffe verwickelt habe. Er selbst habe in Jena und Tübingen Philosophie studirt, zwei Jahre den berühmten Schegk gehört, aber, ohne sich zu rühmen und auch nach dem geringen Maaße seiner Gaben und Einsichten, solche unbegreifliche Lehren wären ihm nicht vorgekommen. Seit zwei Jahren sei er — nach Gottes weiser Fügung Führer der beiden Herren v. Alvensleben — wieder in Jena. Indem er nun sein Bekenntniß ablegt und seine Uebereinstimmung mit den Lehrern der Akademie bezeugt, erklärt er, daß Substanz, von der Erbsünde gesagt, ein in der Kirche ungebräuchlicher Ausdruck sei. Er habe sich aber überzeugt, daß dem ein anderer Ausdruck entgegengesetzt werden müsse, und daß keiner passender sei als Accidens, der schon in der Kirche Christi öfters vorgekommen.

Nach dieser Rede begann die erste Disputation. Sie erschien unter dem Titel: Disputat. I. Praes. *J. Wigand*, Sup. et Prof. th. Jen. De pecc. originis ex verbo Dei in Acad. Jen. contra Manichaeos. Ad 5. Mart. 1572. Jussu Ducis Sax. publice instituta. Jen. 1572. 4. 8½ Bog. (Jen. Bibl.). In 244 Sätzen wird dieser Gegenstand abgehandelt. Respondent war Conr. Schlüsselburg [40]). — Die zweite Disputation, von Heshusius, fand am 20. März statt. Sie erschien unter dem Titel: [0] Propositt. de pecc. originis. Ex patrum scriptis. Contra Manichaeos et Pelagianos. Jussu Ducis Sax. Jen. 1572. 4. — Die dritte Disputation, von Tim. Kirchner, erschien unter dem Titel: Propositt. theologicae de originali pecc. iuxta S. S. et D. Mart. Luth. perpetuam sententiam oppositae Manichaeis, Pelagianis et pontificiis

[40]) *Schlüsselb.* im cat. haer. 2, 6—74 hat ebenfalls eine Disput. de pecc. originis, propositt. ex verbo Dei desumptae, welche in 243 Sätzen denselben Gegenstand bespricht.

furoribus, de quibus disputabitur ad 28. Mart. 1572. Jen. 1572. 4. 9 Bog. (Jen. Bibl.).

Von den vier Geiſtlichen, des Flacius Anhängern, erſchien keiner. Dagegen traten zwei junge Studirende, trunkene und unruhige Menſchen, auf, die ſo unbeſcheiden, ſo ungereimt, ſo verwirrt, ſo blasphemiſch Mancherlei vorbrachten, daß die übrige ſtudirende Jugend ihren Unwillen durch mit den Füßen erregtes Geräuſch zu erkennen gab [41]). — Dagegen ſagt Irenäus mit ſeinen Genoſſen in der Vorrede zu dem oben angeführten Bekenntniß [42]): „In der erſten Verhandlung boten ſie uns eine öffentliche Disputation an; ſie trugen aber Sorge, wir möchten ihnen richtig vor die Augen treten und vor allen Profeſſoren und Studenten deutſch vom Handel reden; deshalb eilten ſie mit unſrer Enturlaubung, ehe die Disputation anging. Und wenn wir auch nach unſrer Enturlaubung zur Disputation hätten kommen wollen, ſo waren wir doch zu der Zeit ſo bedrängt worden, das man uns mit Weib und Kind aus dem Pfarrhauſe getrieben und geſtoßen hat, und wir uns nach andern Herbergen umthun und die Pfarrei räumen mußten." — „Opponirt ſonſt ein Studioſus in der öffentlichen Disputation mit Ernſt, ſo ſolvirt man ſein Argument mit höniſchen Conviciis und Sarcasmis, als: ir ungelerten, groben Geſellen; ein Paar Schellen her! u. dergl. Und wenn er ſein Argument und Gründe aus der heil. Schrift und Luther wider ihr Argument urgirt, ſo wird er mit Freundlichkeit und Sanftmuth abgewieſen, als: tace tu; quin tu taces, Domine Rector, imperes ei silentium."

In der Mitte des Sommers hielt Wigand noch eine Disputation verwandten Inhalts [43]): [†] Quaestio de dicto Johannis: pecc. est ἀνομία, proposita in Acad. Jen. in promotione Magistror., et responsio J. Wigandi 15. Jul. 1572. Jen. 1572. 4. 3 Bog. Abgedruckt in: *Wig.* de imagine Dei in homine etc. (Jen. 1573). Nr. 2. Einer der Magistri legte Fragen vor, und Wigand löſte ſie auf. Eines der vorgelegten Argumente z. B. war: Sünde iſt anomia; des Menſchen Subſtanz iſt anomia; alſo iſt Subſtanz Sünde.

X. Das Jahr 1572.

Das Jahr 1572 war beſonders fruchtbar und reich an Schriften für und gegen den ſtreitigen Lehrſatz. Sehr viele haben ſchon früher ihren

---

[41]) *Wig.* de Man. ren. 370.
[42]) s. 2—3.
[43]) *Wig.* de Man. 382.

Platz gefunden, viele finden ihn später. Vor Allen war Flacius unermüdet im Schreiben, der da glaubte, wenn er viel schreibe, er auch Recht habe, und immer schreiben müsse, damit die Wahrheit nicht unterdrückt werde. Keine frankfurter Messe ging vorüber, wo er nicht eine Menge Schriften in die Welt schickte. Er glaubte jetzt die Entdeckung gemacht zu haben, daß die Redensart „die Erbsünde ist Accidens" zum Manichäismus führe, und sucht es nachzuweisen: [0] De Augustini et Manichaeorum sentent. in controvers. de pecc. Vrsel. 1572. 4. Dagegen gab Heshusius heraus: [0] Defensio sentent. Augustini, quod pecc. originale non sit subst., sed accidens vitium. Jen. 1572. 4. 4 Bog. [44]).

Wigand sagt von Flacius [45]): Mira in Flacio scribacitas est — und klagt, daß er perplexus in sermone et rebus sei, so daß, wer die Lehre von der Erbsünde kennen lernen wolle, sie aus seinen Schriften nicht lernen könne; vielmehr verwirre er durch seine circumrotationes nur die Leser. Dabei seien seine termini convertibiles [46]). Frage man, was die Erbsünde sei? so ist die Antwort: Alles am und im Menschen. Dies weist Wigand am ausführlichsten nach in dem Schriftchen, welches den Geistlichen in der Grafschaft Mansfeld gewidmet ist: [0] Rationes (30), cur haec propositio: pecc. originis est corrupta natura, in controversia cum Manichaeis nequeat consistere. s. l. 1572. 4. 4 Bog. Anhang zu *Wig.* de imagine (Jen. 1573. 8.) Nr. 1., abgedruckt in *Wig.* de Man. ren. 86—107. Da dem Wigand immer vorgeworfen worden war, daß er in dem Syntagma die Erbsünde auch die verderbte Natur nenne, so legt er hier am Ende des Schriftchens ein offenes Geständniß ab: „Ich bezeuge vor Gott, daß wir damals, als wir die Worte schrieben, nicht mit einem Wörtlein daran dachten, der Manichäer Blasphemie zu bestärken. Ich Wigand bezeuge offen, daß diese Worte verderbte Natur vielmehr in Verderbniß der Natur zu corrigiren seien [47])."

Schon vor einigen Jahren hatte Wigand ein Buch über den Menschen herausgegeben, das vergriffen und von den Studenten nicht mehr zu erlangen war. Dazu kam, daß die Manichäer offen schwärmten, die Erbsünde sei eine Substanz und nicht ein accidens vitium, Worte und Reden aller Art aufgriffen, um ihre Behauptung zu beschönigen, und auch dieses Buch anfielen. Daher gab Wigand es heraus mit Bezug auf Flacius' Buch mit ähnlichem Titel: *Γνῶθι σεαυτον.* Hoc est de homine integro. corrupto. renato. glorificato. et de vicinis rebus

[44]) *Wig.* de Man. 127. 128. Planck 5, 1, 332. 411. 418.
[45]) de Man. renov. 377.
[46]) *Wig.* de Man. 91.
[47]) *Wig.* de Man. ren. 107. 382.

doctrina ordine tradita in Acad. Jen. ed. 2. Jen. 1572. 8. 276 S. (20 Bog.) (Jen. Bibl.).

Damit Das, was Flacius in der conf. orth. auseinandergesetzt hat, recht unter die Leute komme, gab Derselbe um diese Zeit zwei deutsche Schriften fast mit gleichen Titeln heraus [48]): „Antw. auff allerley Sophistereyen des Pelagianischen Accidentis. Zur Erforschung der Warheit sehr nützlich zu lesen." o. O. (Vrsel) 1572. 4. 29 Bog. (Jen. Bibl.); und: „Antw. auff allerley Sophistereyen des Pelagianischen Accidentis, zur Erkentnus beyde vnserer Krankheit vnd des Artztes Christi sehr nützlich." 2 Bog. Angehängt: „Chr. Vnterricht, wie das die Lere von dem Wesen der Erbsünde in allen Stücken des Catechismi hochnützlich vnd nötig sey." o. O. (Vrsel) 1572. 4. 4 Bog. In der ersten Schrift spricht er gegen Heshusius' epistola und Gegenbericht, Wigand's Monstra und Spectra, und weist nach, daß das Wort Wesen nicht stets das ganze Individuum und die ganze Person bedeute; in der zweiten Schrift hat er es besonders mit Wigand's „Lere von der Erbsünde" und Schoppe's Bericht zu thun. — Um dieselbe Zeit erschien von Flacius: [0] Censura de libro: Vnterricht, an Flac. sine omni circumscriptione dicat: originale pecc. esse subst. hominis. s. l. (Vrsel.) et a. (1572). 4.

In Flacius' Geiste erschienen um diese Zeit von einem treuen Anhänger desselben, Casp. Heldelin aus Lindau, drei Schriften, theils namenlos: Absurda Manichaeo-Pelagiani accidentis non coacte sed inevitabili necessitate consequentis, opposita putidis recentium Sorbonistarum monstris. s. l. 1572. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.) [49]). Spiritus vertiginis Accidentarior. theologor. s. l. 1572. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.). Themata (305), quib. probatur, pecc. originale non esse accidentalem qualitatem in homine, sed ipsam veteris Adami naturam et essentiam nondum renatam. Collecta ex S. S., Augustino et Lutheri monumentis ac opposita sophistar. theologor. Wigandi et Heshusii. s. l. (Isleb.) et aō (1572). 4. 4 Bog. (Jen., Goth. u. Dresdn. Bibl.).

XI. Heshusii Antidoton [50]).

Der Erbsünde-Streit entbrannte am heftigsten, als Tilem. Heshusius sein Buch herausgegeben hatte: [0] Antidoton contra impium

[48]) *Wig.* de Man. ren. 378 sq.

[49]) Planck 3, 1, 333.

[50]) Tileman Heshusius war zu Wesel den 3. Nov. 1526 geboren und starb den 28. Sept. 1588 als Professor der Theologie zu Helmstedt. *Gf. Olearii* scrin. (Jen. 1698) 240. Salig 3, 436.

et blasphemum dogma M. Fl. Ill., quo adserit, quod pecc. originis sit subst. Jen. 1572 (20. Febr.). 4. ed. 2. 1576. ed. 3. 1579. (faſt 2 Alphabete) [51]). Theilweiſe von *Wig.* de Man. ren. 30—34. 65—69. 120—122. mitgetheilt. Dieſes Buch in ſechs Abtheilungen, welches Planck (5, 1, 333) ein Meiſterwerk der giftigſten, unverſchämteſten und unbeſchränkteſten Polemik nennt, hatte eine große Menge von Schriften zur Folge [52]). Bevor Flacius ſelbſt dazu kommen konnte darauf zu antworten, hatte ſich des Flacius Freund und Amtsgenoſſe Simon Muſäus beſonders durch des Flacius Schrift „orth. conf." bewogen gefühlt das lange Stillſchweigen zu brechen, zumal ſich Flacius mehrmals auf ihn berufen hatte. Muſäus gab alſo heraus: [†] Sententia de pecc. originali, quod non sit subst., sed extrema ejus corruptio, tam iuxta materiam, quam formam, ut non minus Pelagianismus atq. Manichaeismus excludatur et damnetur. Jen. 1572 (2. Jun.). 4. 4¼ Bog.

Als ſich der jüngere Flacius einmal unter Gegnern ſeines Vaters wie ein Lamm unter Wölfen befand, waren ihm die 20 Irrthümer, die Heshuſius im Antidoton (S. 203—214) aufführt, vorgeworfen worden. Er arbeitete alſo eine confutatiuncula aus. Indeſſen war auch des Muſäus Schrift erſchienen, auf welche er ebenfalls Rückſicht nahm; und ſo erſchien von *Flacius Ill. filius:* Amolitio XX errorum, quos Heshusius Illyrico falso objicit. Examen novae Musaei de pecc. originali sententiae. Isleb. 1572 (22. Jul.). 4. 2 Bog. (Jen. Bibl.). Der junge Flacius ſcheint damals in Eisleben ſich aufgehalten zu haben, da das Vorwort dort unterſchrieben iſt [53]).

Von Flacius ſelbſt erſchien nun: Compendiaria expositio doctrinae de essentiâ originalis peccati. Vrsell. 1572 (1. Sept.). 4. 11 Bog. (Jen. Bibl.). Er will nicht Wort haben, daß er unter Erbſünde das Weſen des Menſchen, Leib und Seele verſtehe. — Ferner erſchien von Flacius: Refutatio sententiae Musaei de originali peccato. Brevis responsio ad libellum: Defensio Heshus. etc. Vrsell. 1572 (Ende des Jahres). 4. 6 Bog. (Jen. Bibl.). Er beſchwert ſich, daß Muſäus, der früher ſein Beiſtand geweſen und ihm auch beigeſtimmt habe, das Accidens in Schutz nehme. Er ſpreche aber nicht de physica, ſondern de theologica forma hominis. — Endlich erſchien das Hauptwerk von Flacius gegen des Heshuſius Antidoton: [†] Refutatio vanissimorum sophismatum atq. errorum Antidoti et aliorum Pelagianorum scripto-

---

[51]) Merkwürdig, daß dieſes Buch, das doch drei Auflagen erlebt hat, in keiner der von mir benutzten öffentlichen Bibliotheken ſich vorfindet.

[52]) *Wig.* de Man. 378. 487. Gfr. Arnold: Khiſt. 2, 367.

[53]) Spangenb. Hist. Qq3b.

rum. s. l. (Basil.) 1573 (24. Febr.). 4. 30 Bog. [54]). Er beklagt ſich, daß Heshuſius ihm ſeine Worte verdrehe, und bittet in der Vorrede die Fürſten und Mächtigen flehentlich, durch eine Synode den Streit entſcheiden zu laſſen. — Muſäus antwortete auf des Flacius Refutatio und ſeines Sohnes Schrift mit: [†] Repetitio et confirmatio orthod. sent. de pecc. originali: quod nequaquam sit ulla subst. etc. Advers. refutat. Fl. Ill. et ej. filii satellitis. Jen. 1573. 4. 5¼ Bog.

XII. Fortſetzung des Streits in der Grafſchaft Mansfeld (Druckerei auf dem Schloß Mansfeld).

Nach dem Convent zu Weimar (oben V. Convent. Vin.) entſpann ſich der Erbſünde-Streit in der Grafſchaft Mansfeld immer lebendiger. Beſonders entwickelte Spangenberg eine große literariſche Thätigkeit. Um Wigand's Buch „Lere von der Erbſünde", zu widerlegen, gab Spangenberg heraus: [†] „Erklerung von der Erbſünde. Für die Einfeltigen geſtellet, auff vieler fromen Chriſten Beger u. Anhalten." Eisleb. 1572. 4. 11 Bog. [55]). Der Druck dieſer Schrift war ihm ſchon im April vom geiſtlichen Miniſterium in Eisleben unterſagt worden; ſie wurde aber doch daſelbſt gedruckt. Bald darauf gab er ebendaſelbſt heraus: [†] „Lere von der Erbſünde Mart. Luth., daraus klaar zu ſehen, das dieſelbige nicht ſey ein Acc." Eisleb. 1572 (nach Oſtern). 4. 1½ Bog. [56]). Nach Mittheilung der Ausſprüche Luther's, die dies beweiſen ſollen, ſchlieſſt er: „Vnd Ich M. Cyr. Spangenberg bekenne mich mit Herz vnd Mund zu dieſer Lere vnd Meinung Mart. Luther's von der Erbſünde vnd bitte alle fromme Chriſten, deren Verleumdung, ſo mich um dieſer Bekentnis willen einen Manicheer mit Vngrund ausrufen, nicht ſtat noch Raum zu geben" u. ſ. w.

Dagegen erſchien von Andr. Schoppius, Paſtor zu Arxleben in Sachſen: [†] „Mart. Luth. Sprüche vnd Zeugnis, das die Erbſünde nicht ſey das Weſen des Menſchen, ſondern davon zu vnterſcheiden." Jhena 1572. 4. 3 Bog. [57]). „Die Erbſünde ſey," ſagen Spangenberg, Irenäus und Andere, „des Menſchen Natur, Subſtanz und Weſen, mit Leib und Seele, wie er von ſeinen leiblichen Eltern zur Welt geboren wird." Nach Anführung der Ausſprüche Luther's, die nicht dem Buchſtaben nach zuſammengeſucht werden müſſten, ſchlieſſt er ebenſo wie

---

[54]) Ritter: Flac. Leben 268. *Wig.* de Man. 378. Planck 5, 1, 417.
[55]) Spangenb. Hist. Gg3. Xx3b. *Wig.* de Man. 409. 415.
[56]) Spangenb. Hist. Ff1. *Wig.* de Man. 407.
[57]) Spangenb. Hist. Cc2. Ff1b. Bv1b. *Wig.* de Man. 80—85. 417.

Spangenberg: „Vnd ich M. Andr. Schoppius bekenne mich mit Herz vnd Mund zu dieser klaren Lere Luther's vnd bitte alle fromme Christen, derer Verleumdung, so mich vmb dieser Bekentnis willen einen falschen Lerer ausrufen, nicht stat noch Raum zu geben" ꝛc.

Auch Irenäus ließ sich vernehmen: [†] „Erklerung aus Luth. Schrifften, was fur ein Vnterscheid sey zwischen Gottes vnd des Teuffels Werck im Menschen." o. O. 1572. 2. A. 1573. 4. 1½ Bog. [58]).

Gegen die vielen Beschuldigungen, als Folge seiner Lehre, gab Spangenberg heraus: [†] „Antw. auff die schreckliche — Landlügen, damit er und etliche andere mehr — beschweret werden, als solten sie lehren: der Teuffel sey ein Schöpffer; schwangere Weiber tragen leibhafftige Teuffel" ꝛc. Eisleb. 1572 (Ende August). 4. 4 Bog. [59]).

Auch Irenäus stand ihm bei, der herausgab: [†] „Beweiss aus Gottes Wort vnd Luth. Schrifften: 1. das wir Menschen auch nach dem Fall nicht des Teufels, sondern Gottes Geschöpffe sein. 2. Was wir nu nach dem Fall ausser der Gnaden für Creaturen Gottes sind. 3. Das Gott nicht ein Vrsacher der Sünden sey, ob er gleich aus verderbten Eltern verderbte Kinder fortpflantzet. 4. Wie sich Eltern, wenn jnen Gott Kinder bescheret, zu trösten — haben." o. O. 1573. 4. 18 Bog.

Alle Schriften, die Spangenberg und seine Meinungsgenossen herausgaben, ließ er sonntäglich an den Kirchen in Eisleben feilbieten. Dasselbe thaten auch die Eisleber in Mansfeld. So gab es alle Sonntage Neuigkeiten. Da aber die Schriften von Spangenberg und seinen Anhängern in Eisleben drucken zu lassen verboten wurde (am 19. April 1572), so legte Graf Volrat auf seinem Schloß zu Mansfeld selbst eine Druckerei an, wozu er sich um so lieber verstand, als er selbst ein treuer Vertreter von des Flacius und Spangenberg's Lehrmeinung war. In dieser Druckerei erschienen nun eine große Menge Schriften in dieser Streitigkeit; sie flogen wie die Nachtvögel in alle Welt. [Fortsetzung siehe unten XVIII.].

XIII. Colloquium zu Mansfeld am 3. und 4. Sept. 1572.

Spangenberg hatte von seinem Vetter, einem jungen Manne, Heinr. Petreus v. Herdegsen, einige Sätze erhalten, um sie drucken zu lassen. Spangenberg theilte sie dem Superintendent Mencelius mit, der aber, obgleich sie ihm nicht missfielen, rieth, sie nicht oder wenigstens nicht in Eisleben drucken zu lassen; jedenfalls aber das Wort Substantia,

[58]) Spangenb. Hist. Rr3b.
[59]) Spangenb. Hist. Sſ3. Xx2.

Satz 26, 27 und ſonſt, auszulaſſen. Spangenberg ließ ſie aber doch auf ſeine Gefahr in Eisleben drucken, da Luther dieſe Worte mit gutem Bedacht gebraucht habe und ſie überhaupt Gottes Wort gemäß ſeien, unter dem Titel: [†] Themata, quib. doctr. de pecc. originali et actuali exponitur. ed. Cyr. *Spangenberg*. Isleb. 1572 (23. Jan.). 4. 2 Bog. (Weim. Bibl.)[60]).

Auf Anordnung des Grafen Volrat v. Mansfeld wurde im Julius deſſelben Jahres nicht nur die ſchon oben erwähnte Schrift des jungen Flacius amolitio etc., ſondern auch eine von dem jungen Casp. Heldelin: Catalogus errorum (27) Accidentariorum. Cum praef. Flac. Ill. jun. s. l. et aō. (Dresdn. Bibl.)[61]), in Eisleben gedruckt. — Am 31. Jul. äuſſerte ſich Fabricius[62]), Pfarrer an der Nikolai-Kirche zu Eisleben, in einer Predigt, daß die Obrigkeit ſolche verlaufene Landbuben mit ihren Charteken (Charten) mit Feuer verbrennen ſollte. Als dies der Graf Volrat zu Mansfeld vernahm, ſchickte er ihm (am 2. Aug.) zwei Exemplare von den beiden letzt erwähnten Schriftchen zu und fragte an, was er in denſelben gegen Gottes Wort enthalten finde? Fabricius entſchuldigte ſich, läſſt dieſe Schriftchen unberührt, erwähnt aber einige auffallende Redensarten von Flacius, z. B. daß er dem Teufel condere, essentialiter transformare (Clavis 494. 497) zuſchreibe, und ſetzt hinzu: „am einfeltigen Glauben wird Mangel ſein, aber nicht an ſolchem philoſophiſchen Gewirre[63])."

Mit einem Male erſchien Flacius in Mansfeld; Niemand wuſſte, von wem veranlaſſt. Graf Volrat wenigſtens betheuerte, daß er ihn nicht gerufen habe; am wahrſcheinlichſten iſt es, daß Spangenberg und Irenäus ihn zu kommen veranlaſſt haben. Dem ſei nun wie ihm wolle, Flacius kam an mit ſeinem Sohne; ihn begleiteten zwei Exules, Hofprediger Irenäus und ſein Diakon Reinekker von Weimar[64]); — und nachdem er des Fabricius Brief geſehn hatte, verlangte er vom Grafen

---

[60]) Spangenb. Hist. Ee4. Gg. G3. *Wig.* de Man. ren. 408. 415. Planck 5, 1, 399. Dieſer Heinr. Petreus war ſpäter Rector des Gymnaſiums zu Frankfurt a. M. geworden. In des „Flacius Leben" theilt Ritter (S. 386) ſein Bekenntniß mit.

[61]) Accidentariorum errores, proprià tabellà editi, indicatis accurate ipsorum propriis locis. *Wig.* de Man. 415.

[62]) Er hatte früher zwei Schriftchen, „die Hauskirche" und „der heilige Teufel", herausgegeben.

[63]) Spangenb. Hist. Bv1b.

[64]) *Mich. Emmerling:* de statu eccl. ev. Mansfeld. (Witteb. 1710) 78. Irenäus war ſchon im Auguſt in Mansfeld. Leuckfeld: Spangenb. Leben 114.

Volrat, daß er die Eisleber zu einem Colloquium rufen sollte. Spangenberg und Irenäus stimmten dem bei. Bevor noch die Eisleber von der Ankunft des Flacius etwas erfahren hatten, wurden sie Abends durch des Grafen Secretair in einem Schreiben ersucht, am andern Morgen mit dem frühesten auf das Schloß zu Mansfeld zu kommen; der Graf habe etwas mit ihnen zu reden. Sie erschienen zur bestimmten Stunde früh 7 Uhr, mussten aber eine ganze Stunde warten, weil der Graf J. Ernst sehr schwach war und ihm das heil. Abendmahl gereicht werden sollte, ohne etwas von einem Colloquium zu erfahren. Als sie in das Zimmer gerufen wurden, erblickten sie zuerst den neuen Gast, ohne Zweifel eine neue Erscheinung eines neuen Gegenstands, und dem Grafen Volrat zur Seite Casp. Pflug, Herr in Rabenstein, Dietr. v. Wolframsdorf, und statt des kranken Grafen J. Ernst v. Mansfeld Nikl. v. Than. Als sie sich weiter umschauten, erblickten sie an der Seite des Flacius eine Versammlung von Theologen: Cyr. Spangenberg, Christoph. Irenäus, den Gast, Wilh. Sarcerius, Pfarrer an der Peterskirche zu Eisleben, Emerich Sylvius, Pfarrer zu Leimbach, Joach. Herman, Pfarrer zu Helbra, Val. Nigelius, Pfarrer zu Helfta, Joh. Winike, Diakonus zu Mansfeld und Paul Reinekker, den Gast, sowie andere dem Flacius Gleichgesinnte, wie Chph. Rosa, Rector der Schule, Mart. Otmansdorf und Caspar Heldelin, welche Beide durch Schmähschriften und Pasquille für die neue Lehre gekämpft hatten, Phil. Schörsbach und den Hofsecretair Casp. Carrer, beschäftigt mit Papieren und andern zum Nachschreiben nöthigen Gegenständen; dabei einen Tisch voll Schriften. Von der andern Seite waren zugegen Superintendent Mencelius, Heinr. Rothe an der Andreas-Kirche, Andr. Fabricius an der Nikolai-Kirche, Zach. Prätorius, Diakonus an derselben Kirche, sämmtlich von Eisleben, und Ant. Krüger, Diakonus in Mansfeld. — Graf Volrat trägt nun vor, daß Flacius in Predigten und Schriften angegriffen worden sei; er sei nun da und verlange ein friedliches Colloquium, um sich zu rechtfertigen und Zurechtweisung aus dem Worte Gottes anzunehmen. Die Theologen wurden ermahnt, ein brüderliches Colloquium nicht zu verweigern, was zur öffentlichen Einigkeit beitragen könne.

Superintendent Mencelius erwiderte: daß er mit seinen Amtsgenossen von des Grafen gutem Willen überzeugt sei, halte aber es für etwas Großes, sich über eine so wichtige religiöse Streitfrage in ein Colloquium einzulassen, zumal ihnen vorher nichts davon bekannt worden, auch in des Grafen Schreiben die Ursache ihrer Zusammenberufung nicht angegeben sei, und sie von des Flacius Anwesenheit nicht früher etwas erfahren, als bis sie ihn jetzt mit ihren Augen erblickt hätten. Mit Büchern und andern Schriften hätten sie sich auch nicht versehn. Auch

würden sie geschreckt durch das Beispiel der Strasburger, die auch durch ein solches Colloquium gefangen und getäuscht worden seien, wie ihre öffentlichen Schriften bezeugten. Auch sei dem Grafen nicht unbekannt, daß auf dessen Rath den Jenaern zu Weimar aus ähnlichen Ursachen ein Colloquium verweigert worden sei. Auch gezieme es sich, vorher die übrigen Grafen von Mansfeld wegen eines solchen Colloquiums zu befragen.

Der Graf erwiderte: Flacius sei öffentlich angegriffen worden; jetzt solle ein Colloquium stattfinden, um sich öffentlich zu rechtfertigen. Auch ohne der andern Grafen Gegenwart könne es stattfinden. Es sei aber ein Jedweder schuldig, von seinem Glauben zu jeder Zeit Rechenschaft zu geben. Auch könnten sie nicht unvorbereitet sein, da sie in Predigten und Schriften des Flacius Lehre als Irrthum bezeichneten, auch öfters auf Conventen diese Streitfrage behandelt hätten. — Mencelius erwiderte, sie wollten lieber mit Flacius in Schriften verhandeln, wie Irenäus zu Jena gethan habe. Irenäus wendete dagegen ein, das sei deshalb geschehen, weil die Herren im Consistorium nicht Kläger und Richter zugleich sein könnten. Mencelius machte nun geltend, daß in ihrem Colloquium zu Eisleben beschlossen worden sei, daß jeder Theil seine Meinung schriftlich erklären solle, und dabei möge es bleiben. Flacius drängte nun zum Colloquium. — Es sei nicht fein, Jemand öffentlich irriger Lehre zu beschuldigen, dann mit ihm nicht colloquiren zu wollen. Wenigstens verlange er, sich mit Fabricius über die Beschuldigungen zu verständigen, die er in dem Briefe an den Grafen vorgebracht habe.

Vom Grafen aufgefordert erwiderte Fabricius, daß er Flacius für einen gelehrten und um die Kirche wohlverdienten Mann halte. Was aber den Erbsünde-Streit betreffe, so könne er nicht anders als urtheilen, daß die Proposition, die Erbsünde ist Substanz, ein Paradoxon sei. Ein Colloquium könnte er nicht vermeiden, wenn er nicht so geringer Gaben sich bewusst wäre. Endlich auf nochmaliges Zureden läßt sich Fabricius auf eine Unterredung ein und sagt, daß initio auf allen Blättern es gelautet: die Erbsünde ist Substanz. Flacius will dies nicht Wort haben und drängt besonders nachzuweisen, daß er im Anfange so gesagt habe. Zum Beweis wird das Buch „Demonstrationes" angeführt, in welchem mehr denn 40mal mit großen Buchstaben die Ueberschrift stehe: die Erbsünde ist Substanz. Flacius erwiderte, diese Demonstrationes wären nicht initio herausgegeben, sondern vor zwei Jahren geschrieben worden; die Ueberschrift habe der Buchdrucker hinzugethan; die angehängte Schrift sei nicht von ihm. — Der Graf Volrat wurde nun abgerufen, weil der Graf J. Ernst v. Mansfeld immer schwächer wurde.

In der zweiten Sitzung Nachmittags wurden die Beschuldigungen

erörtert, die Fabricius in dem Briefe an den Grafen vorgebracht hatte. Endlich tritt Casp. Hendelin aus Lindau, ein Studiosus aus Jena, auf. Ant. Krüger erklärt ihm aber, daß er als ein fremder Studiosus nach Jena gehöre, wo er disputiren könne. Hendelin aber antwortet trotzig: daselbst habe er den Theologen opponirt und solche Argumente vorgebracht, auf die sie nicht hätten antworten können. Dieselben Argumente wolle er ihm, wenn er es wünsche, vorlegen. Es sei ihm aber gegen die Gesetze der freien Schule Stillschweigen geboten worden. Nach diesen auf stürmische Weise vorgebrachten Worten eines ungestümen und unsinnigen Menschen wurde die zweite Sitzung geschlossen.

Am andern Morgen, den 4. Sept., wurde fortgefahren. Wenn das Colloquium am Tage zuvor besonders zwischen Flacius und den Geistlichen von Eisleben stattfand, so unterredeten sich heute besonders Flacius und Ant. Krüger von Mansfeld. Es handelte sich um den Unterschied von substantia (von Gott) und substantia depravata (vom Teufel), worauf Flacius immer wieder zurückkam. Er blieb sich aber in seinen Redensarten nicht gleich. Bald sagte er, er spreche nicht de homine, qua homo, sondern qua corruptus; bald sagte er: er spreche nicht de homine, ut homo est, sondern ut corruptus; bald sagte er, er nehme das Wort Substanz für rei essentia. — Nach diesem Colloquium, das Wigand [65]) nur ein urplötzliches und stürmisches nennt, sind die Reden des Flacius ohne Zuziehung des andern Theils umständlich, die der Gegner aber kaum mit den letzten Worten und mit der abkürzenden Bemerkung u. s. w. aufgezeichnet worden.

Am andern Morgen verlangte Flacius ein Zeugniß über den vermeintlichen erlangten Sieg in diesem Colloquium, das ihm auch vom Grafen Volrat, Casp. Pflug, Herrn vom Rabenstein, Cyr. Spangenberg, Christoph. Irenäus und Wilh. Sarcerius ausgestellt wurde, des Inhalts, daß „Flacius im Grund vnd mit Warheit nicht hat können vberfürt werden, haben ihn auch sonst im Streit von der Erbsünde richtig befunden, also das seine Lere, ob sie gleich menschlicher Vernunft ergerlich fürfelt, dennoch Gottes Wort gemes, dem Gleuben ehnlich, den Schrifften Lutheri gleichförmig sey."

Mit diesem Zeugniß eilte Flacius triumphirend nach Frankfurt und ließ es alsbald drucken: [†] „Ein öffentliches vnd warhafftiges Zeugnus von der Disput. zwischen Flacius Ill. vnd etlichen Widerwertigen, geschehen den 3. u. 4. Sept. 1572. Vrsel 1572. 4. 1 Bog. Abgedruckt am Ende von Graf Volrat Gegenbericht (1573). Zuletzt bittet er wieder alle Fürsten und Obrigkeiten um eine öffentliche Dispu-

[65]) *Wig.* de Man. ren. 520.

tation, wie denn auch in der weimarſchen Disputation die Wahrheit der Lehre wider das pelagianiſche Accidens erſtritten worden ſei [66]).

Als wenige Tage ſpäter (den 7. Sept.) der Graf Joh. Ernſt v. Mansfeld in der Schloßkirche zu Mansfeld beigeſetzt wurde und Diakonus Krüger die Leichenpredigt hielt, brachte er in derſelben ſo viele entgegengeſetzte Anſichten von der Erbſünde vor, daß ihm Graf Volrat auf der Stelle den Dienſt aufſagte, dagegen die übrigen Grafen von Mansfeld dem Diakonus befahlen ſein Amt fortzuverwalten, zumal ſeine Abſetzung ohne Einwilligung des Superintendenten des Conſiſtoriums geſchehen war [67]).

Um dieſelbe Zeit (den 5. Sept.) ſchrieb Wigand an ſämmtliche Grafen zu Mansfeld, in deren Grafſchaft er geboren ſei und ſieben Jahre ein geiſtliches Amt verwaltet habe, und ermahnte ſie dafür zu ſorgen, daß des Flacius Irrlehre in dem Vaterlande Luther's nicht einreiſſe, und ſchickte zu gleicher Zeit ſein Buch, „Lere von der Erbſünde und vom Flickwercke Irenäi", ſowie Schoppe's „Zeugnus Luth. über die Erbſünde" mit. Die ſämmtlichen Grafen nahmen dieſes Schreiben ſehr wohl auf; nur Graf Volrat nahm es ſehr übel und antwortete ihm in einem offenen Briefe (vom 22. Oct.), welchen er mit andern Schriftchen von Flacius, Brem und Cöleſtinus drucken ließ: [†] „Graf Volradt's zu Mansfeld dapffere Antw. auff das vnchriſtl. Schreiben D. Wigandi. Mit andern nützlichen Schrifften. o. O. 1573. 4. 3¼ Bog. [68]). Wigand unterließ es ihm öffentlich zu antworten, da er wuſſte, daß er von Andern dazu verleitet worden war [69]). — Auf Wigand's Veranlaſſung ſtellte (unterm 15. Sept.) Fürſt Joh. Wilhelm von Sachſen beim Grafen Volrat zu Mansfeld den Antrag, ihres Dienſtes entlaſſene Geiſtliche in ſeiner Grafſchaft nicht zu dulden, noch weniger anzuſtellen; der Graf dagegen forderte ihn auf, ein Colloquium zwiſchen Flacius und den jenaer Theologen anzuſtellen, und ſchickte ihm den Verlauf des Colloquiums zu Mansfeld.

Auf das obige von Flacius herausgegebene Zeugniß erſchien von den vier Geiſtlichen zu Eisleben: Hier. Mencelius, Heinr. Nothe, Andr. Fabricius und Zach. Breter (Prätorius): [0] „Bericht auf Flac. öffentl. Zeugnis." o. O. 1573. 4. Sie beſchweren ſich, daß das Colloquium übereilt geweſen und ſie ſelbſt unvorbereitet dazu

---

[66]) Spangenb. Hist. Sſ3. Xx4. *Wig.* de Man. ren. 460. 521. Ritter: Flac. Leben 257. Planck 5, 1, 416 Anm. 418 Anm.

[67]) Spangenb. Hist. Bv3. *Wig.* de Man. ren. 417.

[68]) Spangenb. Hist. Bv1b. *Wig.* de Man. 416 sq.

[69]) Spangenb. Hist. Bv2. *Wig.* de Man. ren. 416 sq.

gekommen seien, bringen aus des Fabricius Briefe, den er an den Grafen geschrieben, die Puncte vor, die er aus Flacius' Schriften als Paradoxa darstellt, und fügen endlich aus Flacius' Schriften selbst noch Beweise hinzu, aus denen hervorgeht, daß er wirklich die Erbsünde als Substanz deutlich bezeichne [70]).

Auf diesen Bericht veröffentlichte Flacius: [†] „Antwort auff den falschen Bericht etlicher Islebischer Predicanten. Zu Erforschung der Warheit in dieser Sache sehr nützlich. o. O. 1573. 4. 3½ Bog. [71]). In dieser Antwort leugnet er jemals gesagt zu haben, die Erbsünde ist Substanz, sondern immer: die Erbsünde ist die böse Form, das schreckliche Bild des Menschen. Er habe nie einfach gesagt, die ganze Substanz, sondern die vorzüglichsten Kräfte derselben seien verderbt. Er rühmt sich die Eisleber im Colloquium so widerlegt zu haben, daß sie verstummt wären. Er schreibt aber auch den Widerstand der Eisleber dem Teufel zu und bittet endlich Gott, daß er die Kirche von diesen teuflischen Geistern befreien möge.

Darauf gab auf Antrieb Spangenberg's, Irenäi und Anderer der Graf Volrat zu Mansfeld die Verhandlungen des mansfelder Colloquiums selbst heraus: „Grauen Volraths zu Mansfeldt Gegenbericht wider etliche Theologen zu Eisleben in ihrem gedruckten Buche: vom öffentlichen Zeugnis Flac. Ill. zugemessene Aufflagen. Beneben den Acten des Colloq. Anno 1572 d. 3. u. 4. Sept. auff dem Hause Mansfelt vber den Artickel von der Erbsünde gehalten." Mansfelt 1573. 4. 15 Bog. (Jen. Bibl.) [72]), wo auch des Fabricius Brief an den Grafen mitgetheilt wird. Endlich gab auch Spangenberg heraus: [†] „Widerlegung des nichtigen Beweis der Eislebischen Predicanten, darinnen sie die Mansfeldischen den Manicheern vergleichen, in welcher Schwermerey sie doch selbst bis vber die Ohren stecken." Mansfelt 1574. 4. 12 Bog. [73]).

Da aber das Colloquium zu Mansfeld nur von des Flacius Anhängern nachgeschrieben, durchgegangen und unterzeichnet worden war [74]), so theilte dasselbe später Wigand etwas vollständiger in seinem Werke: de Manichaeismo ren. 460—520 mit: Acta colloquii subiti et tumultuarii in arce Mansfelt inter Illyr. et quosdam pastores Mansfeldensium Ecclesiarum, d. 3. et 4. Sept. 1572.

---

[70]) *Wig.* de Man. ren. 521.

[71]) *Wig.* de Man. 423. 525.

[72]) Spangenb. Hist. Sſ2b. Xx4. *Wig.* de Man. 377. 415 sq.

[73]) *Wig.* de Man. 430.

[74]) *Emmerling* (de statu eccl. Mansf. 88) sagt von diesen Acten: de partialitate valde suspecta.

XIV. Fernere Streitigkeiten in der Grafschaft Mansfeld.

Bald nach dem Colloquium zu Mansfeld gab Spangenberg seine längst ausgearbeitete, aber von dem geistlichen Ministerium zu Eisleben zurückgehaltene Schrift gegen des Heshusius Gegenbericht [s. oben I. Heft, S. 76] heraus, nachdem von ihm schon gegen 25 Schriften in dieser Streitfrage erschienen waren: [0] „Apologie von der Erbsünde, darinnen zu befinden Ablenung derer von Heshusio vnd Schoppio jme angedichte Beschüldigung; vnd Beweis, das die Erbsünde nicht ein Accidens, sondern vnsere verderbte Natur und Wesen sey." o. O. (Schloß Mansfeld) 1572 (5. Oct.).[75]). — Dagegen erschien zwei Jahre später von Heshusius, Bichoff auff Sambland: [†] „Beweisung aus Gottes Wort, das die Erbsünde nicht sey des Menschen Wesen, sondern ein Accidens d. i. zufellige Verderbung. Sampt Widerlegung der Schrifften Illyr. u. Spangenb. von der wesentlichen Erbsünde." Königsperg 1574 (6. März). 4. 262 S.[76]). „Ich hab mich verwundert," sagt er unter andern, „warumb Spangenberg zu Weimar in Gegenwart seines Grafen nicht wolt disputiren noch colloquiren. Itzt sehe ich die Vrsache. Denn er ist dazu qualificiret wie ein Esel, die Harfen zu schlagen."

Um dieselbe Zeit entspann sich in der Grafschaft Mansfeld ein anderer Streit. Bald nach diesem Colloquium gab Zach. Prätorius, Diakonus an der Nikolai-Kirche zu Eisleben, ein Schriftchen heraus: „Hauptsache des itzigen Kirchenstreits zwischen Spangenb. u. den Eislebischen Predigern." o. O. 1572 (9. Oct.). 4. ½ Bog. (Dresdn. Bibl.)[77]); in welchem er Spangenberg beschuldigt, daß Dieser falsche Lehre von der Erbsünde führe und Anstifter des ganzen Streits und der Trennung zwischen den Predigern in der Grafschaft sei. Dagegen erschien von Spangenberg: „Gegenbericht auf Prätorii Charten, mit welcher er ihn falscher Lere bezichtiget vnd gerne die Vrsache der Spaltung auf ihn temmen wollen." o. O. (Eisleb.) 1572 (19. Oct.). 4. 2½ Bog. (Dresdn. Bibl.). Nun gab Prätorius heraus: [0] „Antwort auf Spangenbergs Schrift." o. O. 1572 (30. Nov.). 2½ Bog. Dagegen erschien wieder von Spangenberg: „Ungrund Zach. Prätorii wider ihn. Erinnerung an den christl. Leser." Mansfeld 1573 (14. Dec. 1572). 4. (Dresdn. Bibl.). — Von nun an wendete sich Spangenberg von den Eislebern ganz ab.

Während dieser Zeit entspann sich noch ein anderer Streit. Hein-

---

[75]) Spangenb. Hist. Cc3b. Xx3. *Wig.* de Man. 417.
[76]) eod. l. 383.
[77]) Spangenb. Hist. Xx3. Nn1b. Pp2. *Wig.* de Man. 417.

rich Rothe, Pfarrer an der Andreas-Kirche zu Eisleben, gab heraus: [0] „Katechismus, mit Vorrede vom Superint. Mencelius.“ o. O. (Eisleb.) 1572 (Oct.). In der Vorrede erklärt Mencelius, daß er in den Büchern der jenaer Theologen nichts Irriges finde. Dagegen erſchien durch Spangenberg's Vermittlung von Matthi. Schneider, Exul, früher Pfarrer zu Altendorf bei Kahle: „Widerlegung der Vorrede Mencelii, ſo er vber den Catechism. Heinr. Rothe geſtelt.“ Schloß Mansfelt 1573. 4. 4 Bog. (Jen. Bibl.)[78]). Dagegen gab Casp. Chriſtiani, Pfarrer zu Hergesdorf in der Grafſchaft Mansfeld, heraus: „Widerlegung der Lügen Matz Schneiders, mit welchen er ſich vnterſtanden, des Superint. Mencelii Vorrede zu beſudeln“, gedruckt im Schloß Eisleben, o. J. (1573). 4. 6 Bog. (Jen. Bibl.).

Nun trat Wilh. Sarcerius, Pfarrer an der Peterskirche in Eisleben, auf, der einzige Geiſtliche daſelbſt, der auf Spangenberg's Seite ſtand, und gab heraus: „Bekentnis von der Erbſünde, ſampt Erzelung der Vrſachen, worumb der Vnterſchied zwiſchen verderbter Natur u. der Erbſünde nach dem Fall außerhalb der Gnaden u. Chriſto nicht zuzulaſſen.“ Mansfelt 1573. 4. 4½ Bog. (Weimar. u. Dresdn. Bibl.). Er war vielfach in Predigten und Schriften angefochten und gravirt worden, zuletzt von Chriſtiani, der erſt drei Tage im Amte ſei, während er 13 Jahre ſein Amt verwaltet habe. Auch von den vier Geiſtlichen wegen Ausſtellung des Zeugniſſes an Flacius ſei er angegriffen worden, nach dem Sprichwort: wo der Zaun am niedrigſten iſt, da ſteigt man über.

XV. Einholung von Cenſuren.

Da der Zwieſpalt zwiſchen Spangenberg und den Eislebern immer größer wurde, ſchlug Superintendent Mencelius auf einer Conferenz zu Eisleben (am 14. Jul. 1572) vor, unparteiiſche Theologen, mit Ueberſchickung der betreffenden Schriften von beiden Seiten, um ihr Urtheil zu erſuchen[79]). — Die Grafen von Mansfeld nahmen ſich der Sache an und wandten ſich, aber ohne Spangenberg's Vorwiſſen, an die Theologen zu Halle, Magdeburg, Braunſchweig, Roſtock, Grubenhagen, Einbeck und Anhalt. Die verlangten Gutachten, damals Cenſuren genannt, gingen auch nach und nach im October, November und December ein, und alle günſtig für die Eisleber. Sie gingen alle darauf hinaus, daß der Unterſchied zwiſchen der menſchlichen Natur und ihrer Verderbung feſtzuhalten ſei; — alſo daß man von der Erbſünde ſage, daß ſie nicht

[78]) Spangenb. Hist. Xx2b. *Wig.* de Man. 429.
[79]) *Wig.* de Man. ren. 410.

die Natur selbst, sondern ihre grundlose Verderbung sei [80]). — Auf den 20. Jan. 1573 wurde Spangenberg mit seinen Glaubensgenossen auf's Schloß nach Eisleben geladen und ihnen in Gegenwart der Grafen Georg, Hans Albrecht, Hans Hoier, Bruno ꝛc. und ihrer Räthe ein Schreiben mitgetheilt, in welchem dem Spangenberg alle Ursache der Zwiespalt und der Unruhen in der Grafschaft beigemessen wurde. Aus den eingegangenen Censuren sei aber so viel zu ersehn, daß seine Lehre und Meinung eine gefährliche Neuerung sei; und nun wurde er gefragt, ob er mit seinen Amtsgenossen von seiner Meinung abtreten wolle? Nach genommener Rücksprache unter sich erklärten sie, daß dieser Streit ohne ihre Schuld begonnen worden sei und sie keine neue Lehre vorgebracht hätten. Als sie nun aufgefordert wurden sich den vor ihnen auf dem Tische liegenden Gutachten zu unterwerfen, gingen sie nicht darauf ein, weil sie ohne ihr Vorwissen und ohne ihre Zustimmung ausgebracht worden seien [81]). Es wurden noch Vorschläge zur Güte gethan, Schriften einzubringen und Universitäten zu benennen, die gefragt werden sollten. Aber auf Alles ging Spangenberg nicht ein.

Am andern Tage wurde wieder mit dem Superintendenten Mencelius deshalb verhandelt. Er stellte zwei Sätze auf: 1. es ist ein Unterschied zwischen der Natur und ihrer Verderbung, auch nach dem Fall; 2. Gottes Gesetz klagt den ganzen Menschen an, nicht darum, daß er Mensch ist, sondern daß er völlig verderbt ist [82]). Darauf antwortete Spangenberg im Namen der Mansfelder unterm 27. Jan. 1573 schriftlich, schickte diese Antwort den Grafen zu und gab sie um Ostern öffentlich heraus: „Zwo hochnotwendige Fragen an die christl. Kirche vber die Lere von der Erbsünde. Von entlichen Predigern zu Mansfelt, Eisleben und auff dem Lande gestellt. Item Flac. Eine Verkerung des kleinen Catechismi u. der christl. Lere in dem Jenischen Flickwerck." o. O. 1573. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.) [83]). Die zwei Fragen sind: 1. ist Luther darum ein Manichäer, weil er sagt, die Erbsünde ist die verderbte Natur des Menschen nach dem Fall, oder die menschliche Natur nach dem Fall ist Sünde? 2. sind Diejenigen Manichäer, die in der Beschreibung der Erbsünde solche Worte gebrauchen, daß sie unsre verderbte Natur sei? Zuletzt wird gegen die Beschuldigung protestirt, daß sie lehren, der Teufel habe die Sünde geschaffen, und gegen das Wort „Verderbung". Dagegen erschien von Hier. Mencelius: „Grund der Lere von der Erb-

[80]) *Wig.* de Man. ren. 418.
[81]) Spangenb. Hist. Yy 11. *Wig.* de Man. ren. 431.
[82]) *Wig.* de Man. ren. 418.
[83]) Spangenb. Hist. Dlb. *Wig.* de Man. 419 sq.

sünde in zwo Fragen gefaßt, nebst einem Bericht, ob er von Gottes Wort, der A. Conf., den Schmalk. Art. und seinem vorigen Bekentnis abgefallen sey." Eisleb. 1573. 4. (Götting. Bibl.) [84]). In der giftigen Vorrede wirft er dem Spangenberg vor, daß er und seine Meinungsgenossen dem Urtheil der Kirche sich nicht unterwerfen wollen, und stellt zwei Fragen auf: 1. ob Luther darum ein Manichäer sei, weil er die Erbsünde eine tiefe und böse Verderbung der Natur nenne? 2. ob Die Manichäer seien, welche die Natur des Menschen nach dem Falle unterschiedlich betrachten?

Auf diese Schrift gab Spangenberg seine „Historia od. historischer Bericht von der Spaltung unter den Predigern in der Grafschaft Mansfeld" (Mansfeld 1573) [85]) heraus, welche schon oben [I. Heft, S. 9] unter der Literatur angeführt worden ist, in welcher er aber auf diesen „Grund der Lere" von Mencelius, sowie auf die zwei aufgestellten Fragen Rücksicht nimmt. Blatt Liiii theilt er eine Definition von der Erbsünde mit, nach welcher der Mensch ein Abschaum der Menschheit und ein Ausbund von Bosheit ist. Man erschrickt, wenn man da liest, was der Mensch Alles ist. Gegen Spangenberg schrieb um diese Zeit Andr. Hoppenrod, Pfarrer zu Heckstedt: [0] Propositt. 1573. Mit Bezug auf diese Gutachten gab Irenäus heraus: „Censuren vnd Vrteil der h. Propheten vnd Apostel mit Erklerung Luth. vom Streit vber der Lere von der Erbsünde, ob sie sey die verderbte menschliche Natur vnd Wesen oder ein vnterschieden Accidens." 2 Thle. (I. Th. mit Vorrede von Spangenberg vom 15. Jun., 2. Th. mit Vorrede von Irenäus vom 2. Jul.). Mansfelt 1574. 4. 47 Bog. (Dresdn. Bibl.) [86]). Er weiß die Stellen der heil. Schrift so zu drehen und zu wenden, daß sie alle die Substanz der Erbsünde beweisen.

Endlich im Jahre 1577 sahen sich die Eisleber noch genöthigt die ausgebrachten Censuren besonders herauszugeben [87]), weil Spangenberg in öffentlichen Druckschriften vorgab, es sei mit Erlangung der Censuren unordentlich, betrüglich und parteilich zugegangen. — Dagegen gab alsbald Spangenberg heraus: [†] „Von den Censuren, so die Eißleber 1572 wider Spangenberg außbracht vnd 1577 haben drucken lassen vber den Streit von der Erbsünde." o. O. 1577. 4. 9 Bog. [88]). — Die

[84]) Spangenb. Hist. Ff3. Yy1b. N2. *Wig.* de Man. 382. 436 sq.

[85]) *Wig.* de Man. 379 sq. 403.

[86]) *Wig.* de Man. 436.

[87]) Der Titel dieser Ausgabe der Censuren ist mir nicht vorgekommen, viel weniger das Buch selbst.

[88]) Spangenb. Hist. Rr4b. Bv2—4. Yy3b. *Wig.* de Man. 418. 431 sq.

kürzeſte und beſtimmteſte der Cenſuren iſt die der Braunſchweiger (Heinricopoli ad Wolferbü. actum 23. Oct. 1572), welche Wigand mittheilt und deren Ergebniß iſt: est retinendum discrimen inter substantiam, essentiam sive naturam hominis, et inter peccatum, per quod natura hominis est turbata, corrupta et contaminata.

XVI. Conciones inordinatae.

Spangenberg ließ in der neuen Druckerei auf dem Schloſſe zu Mansfeld drucken: [0] „Kurtz Bekentnis der Lere von der Erbſünde.“ o. O. 1573 (um Pfingſten). 2 Bog. [89]). Dieſe Confessiuncula machte in Eisleben großes Aufſehn, und die eisleber Theologen verfaſſten einen Bericht auf dieſes Bekenntniß, ſandten ihn aber vor dem Druck unterm 2. Jun. an den Superintendenten Mart. Kemnitius in Braunſchweig zur Begutachtung [90]).

Da aber Spangenberg in Eisleben immer mehr als Ketzer ausgeſchrieen wurde, veranlaſſte ihn Graf Volrat, der ihn für unſchuldig erkannte und ſeinen guten Ruf gerettet wiſſen wollte, in der Peterskirche zu Eisleben, die unter des Grafen Patronat ſtand, zu predigen. Am 7. Jun. 1573 ſollte dieſe Predigt ſtattfinden. Er reiſte einige Tage vorher nach Eisleben, um das Volk um ſo aufmerkſamer zu machen, und ließ ſie bald darauf drucken: „Eine Predigt von der Sünde vnd Vergebung der Sünden. Vber das Ev. am 3. Sonntag n. Tr. in der Peterskirche zu Eisleben geſchehn. Auff Begeren Graf Volrats v. Mansfeld.“ Mansfeld 1573. 4. 5 Bog. (Dresdn. Bibl.) [91]). Im erſten Theile beſchuldigt er, nach abgelegtem Bekenntniß von der Erbſünde, die eisleber Geiſtlichen, daß ſie früher ebenſo gelehrt und gedacht hätten wie er, und namentlich den Superintendenten, daß er von dem in Weimar abgelegten Bekenntniß wieder abgefallen ſei; im zweiten Theile antwortet er auf die falſchen Beſchuldigungen, die man ihm gemacht, daß er der Anfänger des Streits ſei, die Augsburgiſche Confeſſion verworfen habe, ſich dem Urtheile der Kirche nicht unterwerfen wolle, lehre, daß Gott ein Schöpfer der Sünde ſei, ſchwangere Weiber lebendige junge Teufel trügen, Chriſtus unſer Fleiſch nicht angenommen habe, die Erbſünde getauft werde u. ſ. w. — Die obengenannte Confessiuncula, welche nur 3—4 Pfennige koſtete und vor den Kirchthüren zu Eisleben feil geboten wurde, ermahnte er die Zuhörer zu kaufen. Auch die Predigt erſchien bald darauf gedruckt

---

[89]) Spangenb. Hist. Vorr. Aa 2. *Wig.* de Man. 443.
[90]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 40.
[91]) Spangenb. Hist. Vorrede. *Wig.* de Man. 422.

und wurde ebenso ausgeboten [92]). Auf dieses Benntniß und diese Predigt gaben die eisleber Theologen eine „Erklärung" heraus [93]). — Vier Wochen darauf, am 6. Jul., predigte in derselben Kirche Christoph Irenäus in demselben Geiste [94]); zog gegen die andersgesinnten Geistlichen, besonders gegen den Superintendent in Eisleben tüchtig los, vertheidigte die Redensart, „die Erbsünde ist Substanz", und ließ diese Predigt ebenfalls drucken. Auch Irenäus gab heraus: [0] „Bekentnis von der Erbsünde." o. O. (Schloß Mansfeld) 1574. Er hatte nämlich in Mansfeld ein Asyl gefunden.

XVII. Kampf gegen Superintendent Mencelius.

Auf Spangenberg's und seiner Anhänger Betrieb wurde im November 1573 dem Superintendent Mencelius zu Eisleben die Kirchen- und Schul-Aufsicht über einen Theil der Grafschaft von einigen Grafen abgenommen [95]). Die Mansfelder boten überhaupt Alles auf, um den Sieg davonzutragen. Um diese Zeit trat Spangenberg mit der Schrift hervor: [0] „Mencelii Abfall." Schloß Mansfelt 1573. 8 Bog. [96]), in welcher er sagt, daß „der münzerische, aufrührische Geist, die Unterthanen wider ihre Obrigkeit aufzuwiegeln, in Mencelio weidlich sich hören lasse", und ihn geradezu beschuldigt, daß er vom weimarschen Bekenntniß abgefallen sei. Dagegen erschien von Mencelius: [0] „Erklerung der Weymarschen Bekentnis halber." o. O. 1573 (Spätherbst). 4½ Bog. Er sei mit List dazu gebracht worden, versichert er, solch Bekenntniß zu thun; es gereue ihm aber so oft und so vielmals, als er Haare auf dem Haupte habe [97]), und widerruft sein damals abgelesenes Bekenntniß. Sowie Spangenberg gab auch Irenäus ein Buch allgemeinen Inhalts heraus: „Apostasia: 1. Exempel des Abfals von der Warheit, so von Anfang der Welt bis auff diese Zeit geschehn. 2. Vrsachen, warumb alzeit der gröste Hauff von der Warheit zu den Lügen fellet." o. O. (Schloß Mansfeld) 1573 (1. Nov.). 4. 19 Bog. (Jen. u. Dresdn. Bibl.). Bald darauf ging Irenäus näher darauf ein und gab heraus: [†] „Ernste Erinnerung vnd Strafschrifft an Hier. Mencelius, Sup. zu Eisleben. Daraus klar, das er sampt Fabritz, Roth, Breter u. andern im Streit von der Erbsünde zuvor recht geleret vnd bekant, das Accidens

92) *Wig.* de Man. 422. 443. Leuckfeld: Spangenb. Leben 46.
93) *Wig.* de Man. 423.
94) cod. l. 427.
95) Spangenb. Beweis (1575) A 2b. *Wig.* de Man. 436.
96) *Wig.* de Man. 436. 443.
97) Spangenb. Hist. Aa 2. Ii 2. *Wig.* de Man. 436.

verdampt; nu aber das Accidens recht spricht." Schloss Mansfelt 1574 (4. April). 4. 33 Bog. (Dresdn. Bibl.) [98]). Er wirft ihm vor, daß sie sich die Disput. Vin. so wohl gefallen lassen, daß sie sie zu Eisleben nachzudrucken willig und gern gestattet und verordnet hätten, und daß er von dem Bekenntniß zu Weimar abgefallen sei. Das Accidens nennt er nur ein Schandhurenkind [99]). Auch Spangenberg gab heraus: „Ablenung der falschen Aufflagen, als solte er von seiner vorigen Lere von der Erbsünde abgefallen seyn; sampt Beweißung, das die Eislebischen Prediger die Natur gut machen nach dem Fall, vnd das Accidens leren vnd vertheidigen." Mansfelt 1574. 4. 3 Bog. (Dresdn. Bibl.) [100]).

Nun traten auch die Grafen Volrat und Karl v. Mansfeld, hinter-arternscher Linie, auf und gaben heraus: [0] „Bekentnis der Grafen Volrat vnd Karl v. Mansfeld." o. O. 1574 (Mai) [101]). Sie bleiben bei dem Bekenntniß, daß die Erbsünde die tiefe, böse Verderbung der Natur oder die ganze verkehrte, verderbte Natur des Menschen sei; sie beschweren sich aber auch, daß andere Prediger sie manichäischer Lehre beschuldigten; die Folge davon sei, die Unterthanen schrieen und pfiffen ihnen auf der Straße nach, besudelten ihre angeschlagenen Mandate, stürmten unter der Predigt in die Kirchen, polterten, würfen Steine und schrieen [102]). — Dagegen erschien, vermuthlich von Mencelius: „Eislebischer Prediger Verantwortung auff die Schrifft von der Erbsünde, so unter dem Namen Herrn Vollraden und Karln, Gebrüder und Grafen zu Mansfeld in Druck gegeben." Eisleb. 1574. 4. (Dresdn. Bibl.) [103]).

Da Spangenberg seit Ostern fünf Schriften voller Lästerungen und Ausfälle gegen Mencelius hatte ausgehn lassen, und zuletzt noch ihm zur höchsten Unehren die oben erwähnte Schrift „Mencelii Abfall ꝛc." von ihm erschienen war, gab Mencelius heraus: [†] „Vom Lügengeist Spangenbergii d. i. Verzeichnis vnd Ablehnung der Lügen, mit welchen Spangenb., Irenäus vnd ir Anhang den Superint. vnd andre Prediger zu Eisleben gantz vnuerschempt beschweren." o. O. 1574. 4. 8 Bog. [104]). Ob man es auch seither von ihm nicht gewohnt gewesen, sagt Mencelius, so heftige Schriften ausgehn zu lassen, so erfordere es jetzt die Noth, weil er „nicht meine Person, sondern mein hohes Ampt und die reine Lere unsrer Kirche angreift". Spangenberg habe die Jugend

---

[98]) *Wig.* de Man 427. 436.
[99]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 117.
[100]) a. a. O. 52. 117.
[101]) a. a. O.
[102]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 52.
[103]) *Wig.* de Man. 436.
[104]) eod. l. 436. 443.

aus aufgeblasenem Stolz und unzeitigem Eifer mit Katechismus-Fragen beläſtiget, die nicht in die chriſtliche Lehre gehören, und in ſeiner Historia ſei er ganz untreu und lügenhaft verfahren.

Da in Folge dieſer Streitigkeiten der Zuſtand der Kirche in der Grafſchaft Mansfeld immer bedenklicher und betrübter wurde, ſchrieb der Adminiſtrator des benachbarten Erzbisthums Magdeburg, Kurfürſt Joachim Friedrich von Brandenburg, an die Grafen von Mansfeld, daß ſie dem Spangenberg Stillſchweigen auferlegen möchten, damit er nicht genöthigt werde die aufrühriſchen Bewegungen auf andere Weiſe beizulegen. Aber vergeblich [105]).

XVIII. Ein Irrthum erzeugt den andern.

Da aus der Behauptung, „die Erbſünde iſt Subſtanz", ſo manche irrige Anſichten und Folgerungen hervorgingen, ſo trat Wigand mit der Schrift hervor: „Von zweyen Irrthümben der newen Manicheer: 1. das der Teufel ſey ein Schöpffer des menſchlichen Weſens. 2. das Gott ſey ein Schöpffer der Sünden. Warnung vnd Vnterricht", im Schloß zu Eisleben. 1573. 4. 3 Bog. (Jen. Bibl.). Dagegen ſchrieb der ehemalige Pfarrer zu Oberroska, jetzt Prediger zu Gmünden am See im Lande der Ens in Unter-Oeſterreich, Jonas Francke: [†] „Warnung fur der Teufcherey vnd Calumnien im Pfutzwerck Joh. Wigandi." o. O. 1574 (1. Mai). 4. 4 Bog. „Dis iſt ire Maxime vnd Fundament," ſagt er Bl. 3, „nemlich: gleube nichts, wenns deiner Vernunft vnmöglich ſcheint." — Von Spangenberg erſchien ein Schriftchen anonym: „Ob dieſe Rede vnd Lere, die Erbſünde iſt vnſere verderbte Natur vnd Weſen, in Lutheri Büchern gegründet iſt oder nicht. Notwendiger Bericht für die Einfeltigen." o. O. 1574. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.).

Von Wigand, der indeſſen Profeſſor in Königsberg geworden war, kam heraus: [†] De substantiâ hominis; de viribus hominis; de depravatione hominis. Contra Manichaeos. Ratispon. 1575 (Mart.). 4. 9 Bog. [106]). Dieſe Schrift hatte er dem Superintendent Barth. Roſinus in Weimar gewidmet, der mit ihm gleiches Schickſal, vertrieben zu werden, getheilt hatte. — In einer disputatio von Theod. Snepf, resp. Paul Weiss, behandelt er in 187 Sätzen auch die Frage: num pecc. originis sit acc. vel subst.? Tub. 1575. 4. 2½ Bog. (Jen. Bibl.); und im folgenden Jahre erſchien abermals eine Disputation in 123 Sätzen

---

105) Spangenb. Hist. Yy2. *Wig.* de Man. 417 sq.
106) *Wig.* de Man. 382.

von *Theod. Snepffius*, resp. Polyc. Leiser: Propositt. de pecc. originis. Tub. 1576. 4. 3 Bog. (Jen. Bibl.).

Spangenberg gab anonym heraus: „Erbieten, beneben kurzer Widerholung seines vorigen christlichen Bekentnis von der Erbsünde." Schl. Mansfelt 1575. 4. (Weimar. Bibl.); und dann noch anonym im Namen seiner Meinungsgenossen: [†] „Dreyssig Vrsachen, warumb man diejenigen, so da leren, des Adams Erbstück oder die Erbsünde sey vnser verderbt Natur vnd Wesen, nicht könne, noch solle als Ketzer feindtlich verfolgen." o. O. 1576. 4. 2 Bog. Und mit solchen Beschuldigungen hatte Spangenberg und seine Freunde fort und fort zu kämpfen, wie die letzten Abschnitte unten beweisen werden.

XIX. Ratisponensia.

Wie in die Grafschaft Mansfeld, so hatte Herzog Joh. Wilhelm zu Sachsen nach der Verhandlung zu Weimar Wigand's Buch, „Lere von der Erbsünde", nebst des Heshusius Sammlung von Stellen aus Augustin, auch an die Kirche zu Regensburg gesandt, mit dem Ersuchen um ihr Gutachten. Dieses ging dahin, daß die heil. Schrift zwar substantielle Ausdrücke von der Sünde brauche, daß aber zwischen verderbter Natur und Erbsünde zu unterscheiden sei. Dieses unterschrieb Superintendent Josias Opitz im Namen des geistlichen Ministeriums. Späterhin ließ er sich, sowie Hier. Peristerius und Wolfg. Vieregkel, von Andern, die nach Regensburg kamen, von dieser Ansicht wieder abbringen. Der Rath, als er es merkte, mahnte zu Einigkeit. — Im April 1573 sandte Herzog Julius von Braunschweig eine Kirchenordnung an die Kirche zu Regensburg, mit dem Begehr, ihr Gutachten über sie auszustellen.

Aber in Beziehung auf die Erbsünde fassten die Geistlichen ihr Gutachten so zweideutig ab, daß der Rath Unrath argwöhnte. Namentlich tritt Superintendent Opitz zurück, weil die Andern die Güte der menschlichen Natur vertheidigen. Der Rath lässt sie ermahnen, in der Kirche und in der Schule diesen Streit nicht zu erwähnen. Aber Peristerius brachte doch diese Streitfrage auf die Kanzel, und zwar so rührend, daß das Volk zum Mitleid bewogen wurde. Indessen trug der Rector Heinrich Haubold diese Streitfrage auch der Schuljugend vor. Er wurde vom Rathe ermahnt und versprach Mäßigung. Dennoch gingen er und Opitz weiter, und der Rath sah sich genöthigt deshalb Gutachten einzuholen; indessen möchten sie sich nur ruhig verhalten. Aber Opitz ward um so heftiger. Dem Rector Haubold versagte dann ein Geistlicher die Absolution, wenn er nicht seine Meinung ändere. Opitz gab ihm den Rath, sich an Vieregkel zu wenden, der ihm dieselbe ertheilte; und

Haubold trug ungescheut diese Lehre der Jugend vor. Er wurde nochmals vom Rathe ermahnt sich ruhig zu verhalten, bis die Gutachten eingingen. Er erklärte aber: diese gingen ihm nichts an und er müsse sein Gewissen frei erhalten. Nun entsetzte ihn der Rath seiner Stelle. Aber Opitz, als Aufseher der Schule, erklärt, daß er auch so denke. Nun tragen Opitz und Peristerius diese Lehre frei auf der Kanzel vor. Endlich bringt Opitz ein Bekenntniß zum Vorschein, mit dem Verlangen, die übrigen Geistlichen sollen es unterschreiben. Da sie die Unterschrift verweigern, erklärt er sie für Störer. Endlich langen die Censuren an, die mit den von den Eislebern eingeholten übereinstimmen. Der Rath legte sie den Betheiligten vor. Da sie aber, namentlich Opitz, Peristerius und Vieregkel, dem Versprechen nicht nachkommen wollten sich ruhig zu verhalten, wollte sie der Rath ihres Amtes entsetzen, bis die Frage entschieden sei. Da Opitz Ernst sah, versprach er nichts mehr zu unternehmen, was in dieser Hinsicht Anstoß errege. Peristerius will ohne Schuld sein. Der Rath ließ Milde vorwalten. Später erklärt Peristerius in einer Schrift an den Rath, daß er nur um des Friedens willen Wigand's Buch „Lehre von der Erbsünde" unterschrieben habe. Durch Umtriebe hatten sie einen größern Anhang gewonnen. Da die Unruhe in der Stadt immer mehr stieg, so brachte Opitz in einer Predigt über Matth. 6, 22, „das Auge ist des Leibes Licht", die ganze Streitfrage von der Erbsünde auf der Kanzel vor. Der Rath forderte ihn vor, und um größern Uebeln vorzubeugen, suspendirte man ihn.

Auch die beiden Andern, Peristerius und Vieregkel, wurden vom Rath gefragt, ob sie sich bis zur Erledigung des Streits ruhig verhalten wollten. Sie gaben aber nicht undeutlich zu verstehen, daß sie die Censuren nicht unterschreiben würden. Auch sie wurden ihres Dienstes einstweilen überhoben. Der Rath theilte nun Einigen aus dem Volke den Verlauf der Verhandlung mit und ermahnte sie, sich bis zur Entscheidung der Sache ruhig zu verhalten. Indessen verbreitete Opitz Schriftchen unter dem Volke, und es versammelten sich in seinem Hause und in andern Häusern gleichgesinnte Bürger. Peristerius behandelte Alles mit Hohn. Vieregkel folgte den Beiden nach, unerfahren in der Streitfrage, aber erfahren genug, um in die Häuser und Winkel einzudringen und die Menschen aufzureizen. — Da alle Versuche zur Erkenntniß ihres Irrthums vergeblich waren, wurden sie endlich vom Rathe ihres Dienstes ganz entlassen. Sie verliessen die Stadt, liessen aber Anhänger zurück, die die übrigen Kirchendiener als Abtrünnige betrachteten. Von Denselben vorgefordert, zeigen sie einen ungeheuern Trotz und führen Stellen an, die sie nicht verstehn. Vom Rathe vorgeladen, stehn sie wie angedonnert da und leugnen Alles.

Den Verlauf dieser ganzen Verhandlung theilte der Rath selbst mit in dem Buche: [†] „Bericht, Camerer vnd Rathes der Statt Regenspurg etzlicher im Kirchen Ambt vnd Schuldienst — enturlaubter Personen halben. Darinn die gantze Geschicht vnd Proceß, auch Grund der Lere von der Erbsünde in dreyn beygedruckten Censuren vnd irer Kirchen Bekantnus begriffen." Regensp. 1574. 4. 25 Bog. Einen Auszug davon theilt mit unter der Aufschrift: Ratisponensia in controversiâ de pecc. originis, — *Wigand:* de Man. ren. p. 526—534.

Dieser Streit in Regensburg hatte eine große Anzahl von Schriftchen zur Folge, die hier chronologisch aufgeführt werden sollen. Nicol. Gallus gab heraus: [0] „Klare vnd gewaltige Zeugnusse von der Regensp. Confession von der Erbsünde." o. O. 1574. 4. (Weimar. u. Dresdn. Bibl.). Nun erschien von Hier. Peristerius, der indessen Schulrector in Grätz geworden war, mit einem Schriftchen von Flacius, ohne des Peristerius Wissen und Willen angehängt: „Bedencken vnd Antwort auff die mündlich fürgelegte Frage eines erb. Camerer vnd Rhats der Stadt Regenspurg, ob — ein Vnterschied zwischen der bösen Art des von Natur getödten Menschen vnd zwischen der Erbsünde zu machen sey oder nicht, proponirt den 22. Febr. 1574. — Jt. Flac. Beschlus von der Accidenzverkerung der Hauptfrage vnd Andichtung einer frembden Lere, nötig zur Erkentnis der Warheit." o. O. 1574. 4. 4 Bog. (Dresdn. Bibl.). Ferner von Demselben: „Christliche Confession vnd Bekentnus, auch Antwort vnd Bericht auff den fürgelegten Extract eines erb. Camerer vnd Rhats der Stadt Regenspurg von dem gegenwärtigen Streitte der Erbsünde, gezogen aus den Schrifften der Propheten vnd Apostel. — Jt. Flacius: von der besten Schlichtung des Streits von der Erbsünde, sampt seinem Beschlus" (Vorr.). o. O. 1574. 4. mit obiger Schrift zusammen 16 Bog. (Dresdn. Bibl.). Um dieselbe Zeit erschien von Hier. Haubold, etwa (ehemals) Schulmeister zu Regenspurg: „Kurtzer Bericht, warumb es jezund zu thun sey in dem Streit von der Erbsünde." o. O. 1574. 4. 6½ Bog. (Weimar. u. Dresdn. Bibl.). Von Jos. Opitz erschien: [0] „Bekentnis von der Erbsünde." o. O. (Mansfeld) 1575. Andr. Lange, ehem. Pfarrer zu Klagenfurt in Kärnten, und Hier. Haubold, ehem. Rector der landschaftl. Schulen daselbst, gaben gemeinschaftlich heraus: [†] „Bekentnis von der Erbsünde." o. O. 1576. 4. 6 Bog. Sie klagen, daß ihnen alle Druckereien verboten seien, daß man sie in keinem Lande dulden wolle und daß sie zu keinem Verhöre kommen könnten. Auf den oben angeführten vom Rathe zu Regensburg ausgegangenen Bericht erschien nun von Jos. Opitz: „Gegenbericht auff den Regensp. außgegangenen Bericht von Enturlaubung der Prediger daselbst." o. O. 1578. 4. 9 Bog. (Jen. Bibl.).

Im Jahre 1578 that aber Hier. Peristerius zu Regensburg öffentlichen Widerruf, der auch öffentlich erschien: „Retractation: Auffhebung vnd Verwerffung der aō 1574 gestelten vnd gedruckten Antwort vnd Berichts von der Heuptfrage des gegenwärtigen Streits von der Erbsünde.“ Regensp. 1579. 1½ Bog. (Jen. Bibl.). Er sagt: „Ich wil hiermit mein Büchlein aō 1574 von der Erbsünde gestelt vnd gedruckt allerding widerrufen vnd gantz vnd gar nichts gelten lassen. Solcher meiner Retractation schäme ich mich gar nichts überall, sondern ich halte sie mir für die gröste Ehre.“ — Dagegen erschien von Hier. Haubold, da seine ihm anvertrauten Schefflein zu Efferding im Lande ob der Ens in Oesterreich durch diesen Widerruf irre geworden: [†] „Warnung fur der grewl. Ergernis u. erschreckl. Abfall Hier. Peristerii.“ o. O. 1578. 4. 3 Bog. Desgleichen von Jos. Opitz, Prediger in Oesterreich: „Protestation wider den Abfall Hier. Peristerii von erkanter Warheit u. seinen durch den Druck außgegangenen Widerruff.“ o. O. 1578. 4. 4 Bog. (Jen. Bibl.). Abermals von Hier. Haubold: [†] „Bericht von den grewlichen u. erschröcklichen Irrthumben der Flaccianer.“ Mit Luther's Bildniß. o. O. 1579. 4. 2 Bog. Auch Spangenberg ließ sich hören: „Widerlegung der vnchristlichen Retractation Hier. Peristerii.“ o. O. 1579. 4. (Dresdn. Bibl.). Ferner Christoph. Irenäus: [†] „Bekentnuß von der Erbsünde Hier. Peristerii vnd dessen Abfall von der Warheit.“ o. O. 1582. 4. 8 Bog.

Wider diese vier Gegner, Haubold, Opitz, Spangenberg und Irenäus, die ihn scharf tadelten, daß er widerrufen habe, schrieb Peristerius: [†] „Apologia: Gründe vnd Vrsachen, warumb er seine Antwort vnd Bericht 1574 von der Haubtfrage des gegenwertigen Streites von der Erbsünde retractiret vnd dem Concordi Buche vnterschrieben habe, vor acht Jaren in Khärnten gestellet.“ Leipz. 1588 (den 1. Jan.). 4. 51 S. Nach seinem Tode gab diese Apologie sein Sohn Hier. Peristerius jun. fil. heraus, der damals in Leipzig lebte.

XX. Colloquium auf Schloß Langenau in Schlesien am 12. Mai 1574.

Als Flacius Strasburg verlassen musste, gedachte er sich mit seiner Familie nach Sachsen zu wenden. Als er aber im Mai 1573 nach Frankfurt kam, sah er sich wegen Erkrankungen in seiner Familie genöthigt vor der Hand hier zu bleiben. Es wurde ihm im Weißfrauenkloster eine Wohnung eingeräumt. Während der Krankheit seiner Familie reiste er (im Mai) nach Fulda, wo er eine Disputation mit zwei Jesuiten

(D. Oswald und Christian) halten sollte, die aber einer solchen immer auswichen, später jedoch sich rühmten ihn überwunden zu haben [107]).

Im Frühjahre des folgenden Jahres (1574) trat Flacius seine Reise nach Sachsen an, kam nach Mansfeld, wo er sich aber sehr verborgen hielt, da dort die Gemüther sehr aufgeregt waren [108]), wurde von den Grafen von Mansfeld nach Berlin geleitet, wo er vom Kurfürsten Johann Georg, dem er seine Schrift über das Abendmahl [109]) gewidmet hatte, sehr wohl aufgenommen wurde, auch von Andr. Musculus zu Tische geladen, der während dem Essen erklärte, daß er mit ihm im Erbsündestreit, die Redensart ausgenommen, übereinstimme. Von da reiste er nach Cotbus in der Niederlausitz, wo er seinen Freund Pfarrer J. Teckler und den Amtmann Barthold v. Mandelsloh aufsuchte, die ihn freundlich aufnahmen und weiter nach Schlesien geleiteten. Am 7. Mai kam er auf dem Schlosse Lehen im Fürstenthum Liegnitz beim Seb. v. Zedlitz auf unterm Neukirch und Taschenhof an und hoffte, er werde ihn zum Fürsten von Anspach begleiten, um durch ihn beim Kaiser Maximilian II., an den Flacius deshalb schon ein Gesuch hatte abgehn lassen, und bei den Ständen des Reichs einen allgemeinen Convent mit seinen Gegnern auszuwirken und sie von ihren Irrthümern zu überzeugen. Da er aber hörte, daß dieser Fürst fern sei und Zedlitz selbst nächstens über die Angelegenheit mit dem Kaiser sprechen werde, beschloß Flacius seine Rückreise wieder anzutreten. Indessen wünschte er doch mit den benachbarten Geistlichen über strittige Gegenstände sich zu unterreden. Zedlitz ließ daher die vier Geistlichen, Colerus, Pezold, Stubenau und Pet. N. auf sein Schloß kommen und durch sie den sehr gelehrten Rector Mart. Thaburnus, sowie seinen Schwiegersohn Professor Geo. Helmrich zu Goldberg ersuchen, auch dahin zu kommen. Thaburnus entschuldigte sich mit einem sehr heftigen und anhaltenden Katarrh, der ihn fast der Stimme beraube. Indessen hatte Flacius 19 Sätze aufgestellt, und Colerus ließ sich am 8. Mai mit ihm über den 15. Satz in eine Unterredung ein, in welchem es heißt: Da Gott selbst in seinem Worte die Erbgerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit wesentlichen oder die Substanz bezeichnenden Worten

---

[107]) Flacius gab nachmals die Verhandlungen wegen dieser Disputation heraus: „Von der Disputation oder Religionstreit zwischen M. Fl. Ill. vnd den Jesuitischen Doctoren zu Fulda im Maymonat des Jahres 1573 geschehen. Allen Christen sehr nützlich zu lesen. Jt. Von der Vneinigkeit der Papisten vnter sich selbst." o. O. (Brsel) 1574. 4. 12½ Bog. (Goth. u. Dresdn. Bibl.). Ritter: Flac. Leben 264—267.

[108]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 114.

[109]) De mysticâ et sacramentali praesentiâ corporis et sanguinis in s. coenâ. s. l. 1574. 8.

nennt, so ist das gewiß ein Beweis, daß jedes von ihnen etwas Wesentliches oder Substantielles im Menschen sei; auch wurde darüber vorläufig mit ihm verhandelt, daß, da Christus unser Fleisch sei, das Fleisch die Erbsünde nicht sein könne.

Am folgenden Tage ersuchte Colerus den Rector Thaburnus, doch zuzugeben, daß eine Unterredung in seiner Gegenwart zu Goldberg stattfinde. Derselbe wandte aber auch diesen Vorschlag bescheiden ab und theilte nur mit, daß bei den Lehrern seiner Gegend nichts mehr Anstoß finde, als daß Flacius die gebrechliche Natur des Menschen in das Gebrechen selbst verwandle und die Natur des Menschen auf die Natur und das Wesen der Sünde übertrage, sodaß des Menschen Wesen in das Wesen der Sünde selbst übergehe. Daraus folge also eine Verwandlung der substantiellen Form im Menschen und der menschlichen Substanz selbst, was blos von Gott geschehen könne. Es folge ferner, daß Gott, wenn er der Schöpfer des wesentlichen Guten im Menschen, auch der Schöpfer des wesentlichen Bösen sei. Flacius suchte nun diese Einwürfe zu widerlegen.

Um dieselbe Zeit sandte der Amtmann Barth. v. Mandelsloh von Cotbus durch einen Boten eilf Einwürfe, die Substantialität der Sünde betreffend, die Flacius ebenfalls schriftlich zu widerlegen suchte [110]). Da Flacius keine Gelegenheit zur Disputation fand, wollte er die noch sehr religiöse Frau Magdalene v. Kittlitz, des edlen Balth. v. Gotsch hinterlassene Witwe, besuchen und sie in ihrer Betrübniß trösten. Da sie aber von der Ankunft des sehr gefeierten Gastes hörte, forderte sie nicht nur ihre Geistlichen auf, so viel in der Eile möglich war, zu ihr zu kommen, sondern sie ersuchte auch den frommen und gelehrten Pfarrer Balth. Tilesius von Hirsberg und einige andere Geistliche, sich bei ihr einzufinden. Da Flacius ausser Denen, welche er vom Schlosse Lehen mitbrachte, so viele Geistliche in diesem Schlosse versammelt fand, so forderte er sie auf, wenn sie irgend eine theologische Streitfrage ihm vorzulegen wüssten, es zu thun; er sei bereit sie zu beantworten. Die versammelten Geistlichen wählten daher den Jac. Colerus zum Wortführer, der es auch nach einigem Weigern annahm.

In einem großen und prachtvollen Zimmer versammelten sich die Gäste, und nachdem von beiden Seiten Anreden gehalten worden waren und Flacius seinen Sohn (vermuthlich Daniel) aufgefordert hatte die aufgeworfenen Fragen niederzuschreiben, und sich selbst zum Schreiben anschickte, legte Colerus im Namen der Uebrigen die erste Frage vor, warum er den Ausdruck: die Sünde sei Substanz — in der Kirche ein-

---

[110]) Hist. disput. Lit. E.

zuführen unternommen habe? Flacius erwiderte: daß er nicht der Urheber dieses Lehrsatzes sei, sondern Dionysius Areopagita habe zuerst diese Streitfrage, ob die Sünde Substanz oder Accidens sei, vorgebracht. Dann hätten die Sophisten abermals behauptet, die Sünde sei Accidens. Luther habe dies nun bestritten und gelehrt, die Erbsünde sei der freie Wille, etwas Wesentliches, und jenes herrschende Uebel sei die Quelle der Quellen alles Bösen. Endlich habe Strigelius behauptet, die Erbsünde sei Accidens, um damit seine Synergia zu bestätigen und zu zeigen, daß vom freien Willen noch ein Wenig im Menschen zurückgeblieben sei. Von da an habe der Erbsünde-Streit angefangen, wie er nachher im zweiten Theil seiner Clavis (p. 482) dargelegt habe, welche Darlegung er vor der Herausgabe dem Musäus, Heshusius und Wigand mitgetheilt habe, und besonders den Heshusius nochmals aufgefordert seine Meinung ihm zu sagen, da er wisse, daß er sie leicht ändere und heftig sei.

Colerus fragte weiter, ob er den Ausdruck, „die Sünde ist Substanz", für den seinigen anerkenne und wie er ihn verstehe? Flacius erklärte, daß er nicht der seinige sei und ihn auch nicht für den seinigen anerkenne. So oft er den Ausdruck gebraucht, habe er sich immer einer Umschreibung bedient, sowol im Subject als im Prädicat, wie aus der Clavis 482 erhelle. Den Ausdruck verstehe er nicht wie die Manichäer von der ganzen Sünde, sondern blos von der Erbsünde, nicht vom ganzen Individuum, sondern von der Kraft und dem im Menschen herrschenden Theil, welchen die heil. Schrift auf das Ebenbild beschränkt, nämlich von dem freien Willen.

So legt Colerus noch gegen 25 Fragen vor, dazwischen auch Tilesius, Krimitius, Pezold u. A. einige Einwürfe machen, die Flacius alle beantwortet.

Das Abendbrod machte der Unterredung ein Ende. Am andern Tage wies Flacius noch in acht Sätzen nach, warum die Lehre von der Erbsünde in der Kirche fleissig zu treiben sei. An demselben Tage wurde er, hinlänglich mit Reisegeld versehen, mit des Herrn v. Zedlitz Geschirr weiter gebracht. Die Geistlichen statteten an demselben Tage dem Rector Thaburnus Bericht von diesem Colloquium ab. Wo sich Flacius verweilte, bevor er nach Frankfurt zurückkam, ist unbekannt. Wenigstens fragte sein Sohn Matthias, damals in Rostock, bei einem Prediger in Frankfurt unterm 10. Jul. sehr bekümmert an, ob er es nicht wisse. Aber bald darauf traf er in Frankfurt ein.

Colerus, der bei diesem Colloquium eine Hauptrolle spielte, war damals Pfarrer zu Neukirchen, unweit des Schlosses Langenau, wurde aber schon 1575 Professor der hebräischen Sprache zu Frankfurt a. O. und

noch in demselben Jahre Propst und Consistorial-Assessor zu Berlin [111]). Als solcher fühlte er sich bewogen dieses Colloquium herauszugeben: [†] Historia disputationis seu potius colloquii inter Jac. Colerum et Math. Fl. Ill. de pecc. originali, habitae in arce Langenavv Silesior. 12. Maji 1574. Paulo ante ante obitum Ill. Berolini 1585. 4. 15 Bog. [112]). Colerus sagt in der Vorrede, daß, so viel er erkannt, Flacius nicht sowol darum streite, ob die Erbsünde Substanz oder Accidens sei, als vielmehr darum, ob der Mensch verderbt sei secundum substantialia aut accidentalia.

XXI. Fortgang des Streits.

Indessen wurde auch anderwärts dieser Streit eifrig fortgeführt und unterhalten.

Ein Pfarrer zu Buttstädt, Namens Anton Otto [113]), der früher Pfarrer zu Grevenhan, dann zu Nordhausen, wo er abgesetzt wurde, später zu Stockey im Hohnsteinschen war, gab heraus: „Präfation wider die trunckenen Bawren von der Erbsünde." Mansfelt 1574. 4. 1 Bog. (Weimar. Bibl.). „Wenn ein fruchtbarer Apfel- oder Birnbaum abgehawn ist," beginnt er, „so treget er seine natürlichen Früchte nicht im Geringsten mehr ewiglich, ob man wol aus dem Holze einen Stuel oder Bank bisweilen machen kann, da sich oft die trunkenen Bawren mit werfen und schmeisen. Also ist durch Adams Fall der Mensch gar vom Bilde Gottes, darzu er geschaffen worden, abgerissen und hingeworfen" ꝛc.

Ein Superintendent Fabri in Gera hatte in Langenberg eine Bibel mit Menschenkoth besudelt, weil der Pfarrer Fink daselbst durch den Schullehrer Hein ein Gedicht vom Superintendenten hatte in dieselbe einschreiben lassen, welches ihn als einen Accidentarier bezeichnete. Der Pfarrer Fink wurde abgesetzt, musste aber die Bibel kaufen und mitnehmen. Diese schöne Geschichte theilte Spangenberg in einer besondern Schrift mit: „Eine gewaltige Ritterthat eines accidentischen Vulcani Mart. Fabri, Superint. zu Gera." Mansfelt 1574. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.).

Valentin Schreiber, Caplan zu Stasfurt, war früher zu Schwanewitz in Meißen und Neustadt in Thüringen seines Amtes entsetzt worden, weil er in seinen Predigten sich nicht nach dem meißnischen

---

[111]) Ritter: Flac. Leben 273. Unschuld. Nachr. 1723. 521.

[112]) Planck 5, 1, 363. *Sagittar.* introduct. in hist. eccl. ed. Andr. Schmid. 2, 1548.

[113]) Er war 1556 mit auf dem Convent zu Koswigk. Salig 3, 245. 394.

corp. doctr. hatte richten wollen. Jetzt wurde er auch zum dritten Mal von zwei Geistlichen mit Weib und Kind aus Stasfurt vertrieben, weil er die Erbsünde für eine Substanz hielt. Die nähern Umstände theilt er mit in der Schrift: [†] „Antw. auf Sack's (Domprediger zu Magdeburg) und Krafft's (Pfarrer zu Stasfurt) Aufflagen, damit sie jn vber den Streit von der Erbsünde zur Vnbilligkeit beschwert." Mansfelt 1574. 4. 8½ Bog.

Der Canzler Jak. Andreä hatte herausgegeben: „Sechß Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen von 1548 bis 1573 nach und nach erhaben." Tüb. 1574. 4. 99 S. (15 Bog.) (Jen. u. Weim. Bibl.). In der dritten Predigt hatte er den Streit von der Erbsünde abgehandelt. Dagegen erschien nun von Flacius: „Ablenung der unwarhafften Aufflagen, darmit er vnd andere Lerer vnd Bekenner der Warheit Christi in den newen 6 Predigen von den gegenwertigen Spaltungen in der Lere von der Erbsünde vnchristlich beschwert worden." o. O. (Vrsel) 1573 (1574?). 4. 2 Bog. (Goth. Bibl.). Wenn Erbsünde nur die wesentliche Form der verderbten Seele sei, sagt er, so ist der Leib der Erbsünde nicht theilhaftig, d. h. die Erbsünde verkleinern. So spreche weder die heil. Schrift, noch sonst ein Orthodoxer [114]).

Für die abgesetzten Geistlichen war gesammelt worden. Bei Gelegenheit der Austheilung dieser Gaben (am 20. Jul. und 8. Dec. 1574) war von Barth. Gernhard [115]), einem ebenfalls Vertriebenen, der in Gera lebte, manches Wort des Trostes gesprochen worden. So erschien von ihm: [†] „De Exiliis. Erinnerungen aus Gottes Wort. An die enturlaubten vnd vertriebenen Prediger aus Düringen, Francken vnd Meissen, der vnmündigen Hertzogen zu Sachsen ꝛc. Fürstenthumb. Bey Ausspendunge der contribuirten Stewer gehalten." Eisleb. 1575 (Gera, 11. Nov. 1574). 4. 18 Bog.

Vom Pfarrer Joh. Hauser, früher zu Villach, jetzt zu Tundolskirchen (Dondolskirch) in Oestreich, kam heraus: „Bekantnuß von der Erbsünde. Gestellt 1577." o. O. 1579. 4. 4 Bog. (Weimar. Bibl.). Von Marc. Volmarius erschien: [†] „Widerholung der Lere von der Erbsünde. Auf Begeren der Theologen zu Marburgk d. 16. Apr. 1576 colligirt." o. O. 1582. 4. 1 Bog. Beide wollen verderbte Natur und Erbsünde nicht getrennt wissen.

---

[114]) *Wig.* de Man. 168.

[115]) War früher Hofprediger zu Weimar. Wette: histor. Nachr. von Weimar 1, 183. Seit 10. Oct. 1575 war er ein Jahr in Eisleben Pfarr... dann wieder nach Weimar zurückberufen worden.

XXII. Flacius' Tod am 11. März 1575.

Als Flacius von ſeiner Reiſe nach Schleſien in Frankfurt wieder angekommen war, gab er, angeregt durch die Unterredungen auf Schloß Lehen und Langenau, heraus: „Etliche klare und treffliche Zeugnuſſe M. Luth. von dem böſen Weſen, essentia, Bild, Form oder Geſtalt des irdiſchen todten Adams und von der weſentlichen Verwandlung des Menſchen, aus welchem die Verkerung der Wörter und der Sache — und das papiſtiſche Accidens kan überaus wol erörtert werden." o. O. 1574. 4. 3 Bog. (Dresdn. Bibl.). „Die Accidentarier," ſagt er, „ſchöpfen ihre Lere aus den Sümpfen und Kloaken der papiſtiſchen Sophiſten." Bald darauf erſchien von Flacius: Origo praesentis controversiae de originali pecc. Ad veritatis cognitionem prorsus necessaria. s. l. 1574. 8. min. 1 Bog. (Jen. u. Dresdn. Bibl.) Vom Urſprung und Stand des Streits erfährt man wenig oder nichts; dagegen führt er Stellen aus Auguſtin, Biel in Tübingen und Luther an, die für ſeine Meinung ſprechen ſollen. In dieſen beiden Schriften beruft er ſich auf ſeine vor drei Jahren erſchienene Schrift: Angelus tenebrarum detectus. Dies war die letzte Schrift in ſeinem Leben, die er ſelbſt herausgegeben hat.

Flacius hatte ſich immer tiefer in dieſen Streit verwickelt und konnte von demſelben nicht loskommen. Durch dieſen harten Sinn und beſonders durch den Streit mit Andreä vermehrten ſich Die, welche von ihm und ſeiner Lehre ſich abwandten. Seine Kraft war gebrochen. Er gerieth immer tiefer in Jammer, Elend und Noth. Der Rath zu Frankfurt ſowie das geiſtliche Miniſterium daſelbſt wurden immer mehr angegangen, ihn nicht mehr in Frankfurt zu dulden. Im December 1574 wurde ihm daher auch von Seiten Raths Aufenthalt und Schutz aufgekündigt. Da aber zu jener Zeit der größte Theil ſeiner Familie krank darniederlag und er ſelbſt nicht wuſſte, was er anfangen und wohin er ſich wenden ſollte, wandte er ſich in dieſer Noth kurz vor Weihnachten an die Geiſtlichen der Stadt und an ſeinen Freund Adolph Herman v. Niedeſel, der eben in Frankfurt anweſend war, der es beim Rathe dahin brachte, daß er ihm wegen ſeiner kranken Familie und weil um ſeinetwillen eine Synode, wie von einigen Ständen verſprochen worden war, gehalten werden ſollte, noch einigen Aufenthalt geſtattete. — Aber die mancherlei Streitigkeiten, die ihm immer mehr Haß zuzogen, die Noth, die bei ihm immer mehr einriß, und der Kummer darüber drückte ihn, den vielgeprüften Mann, immer tiefer und zehrten den Winter über ſeine Kräfte immer mehr auf. Dazu kam Dyſenterie, ſchlechte Verdauung, wenig Schlaf und andere Beſchwerden. Als ſich Schmerzen

einstellten, erhielt er, um dieselben zu verschlafen, am 10. März Abends vom Arzte eine vielleicht etwas zu große Dosis Laudanum Theophrasti. Er ist aber nicht wieder aufgewacht, sondern am andern Morgen früh zwischen 9 und 10 Uhr zur ewigen Ruhe eingeschlafen [116]). Er hatte sich, im wahren Sinne des Worts, zu Tode gekämpft [117]).

Am 13. März wurde seine irdische Hülle unter Begleitung vieler frommen Leute zur Erde bestattet. Da ihm aber kein frankfurter Geistlicher eine Leichenpredigt gehalten, so hat der oft genannte Casp. Heldelin, ein Tochtermann Spangenberg's, damals Prediger in dem nahgelegenen Städtchen Kronenberg, eine Leichenpredigt aufgesetzt, die dann auch mit einer autographischen Beilage von Flacius gedruckt erschien, wie der Titel schon unter der Literatur [oben S. 11. des 1. Hefts] angegeben worden ist.

Aber selbst nach Flacius' Tode kamen noch zwei Schriften von ihm heraus. Noch vor seinem Tode hatte er sich mit dem von Jak. Andreä herausgegebenen Colloquium Laurentianum beschäftigt und Etwas handschriftlich hinterlassen. Dies gab Casp. Heldelin heraus: [†] Defensio lutheranae de originali pecc. sententiae ac refutatio sophismatum Jac. Andreae etc. ed. *G. Heldelin.* s. l. 1575. 4. 10 Bog. — Dagegen gab nun Jak. Andreä wieder heraus: [†] „Bericht von der Erbsünde, darin der Vnderscheid zwischen der verderbten Natur des Menschen nach dem Fahl vnd der Erbsünde bewisen vnd erklert." Tüb. 1575 (29. Aug.). 4. 16 Bog. — Gegen diese Schrift trat Spangenberg mit zwei Schriftchen auf: „Kurtze Antwort auf Jac. Andreä Bericht von der Erbsünde." o. O. 1575. 4. (Weimar. Bibl.); und: [†] „Gegenbericht auf Jac. Andree Bericht von der Erbsünde." o. O. 1576. 4. 21 Bog. — Die zweite Schrift, die nach Flacius' Tode von ihm erschien, wurde von Paul Reinekker, Pfarrer zu Groß-Creutzhausen im steynachschen Gebirge, herausgegeben: [†] „Widerlegung des poet. Dialogi von der Erbsünde u. der angehengten Schrifft, so Jac. Andreä im Druck ausgesprenget hat. Zur Warnung sich für D. Schmidel u. allen denen, die dem Acc. Teuffel zu Hofe reiten, vleisig u. ernstlich zu hüten. Mit Vorrede v. P. Reinekker." o. O. (Schloß Mansfeld) 1576. 4. 10 Bog. — Hier werde noch die Schrift von Pet. Trewer erwähnt: [†] „Dialogus. Ein Gesprech zweyer Personen von dem jetzigen Streit vber die Erbsünde." o. O. 1576. 4. 6 Bog. Nicodemus läßt sich von

---

[116]) Moritur inter ingentes cruciatus. Leuckfeld: Spangenb. Leb. 119. *Wig.* de Man. 381.

[117]) Er war den 2. März 1520 zu Albona geboren und also 55 Jahre und einige Tage alt geworden.

Christianus belehren, daß die Erbsünde nicht blos ein Accidens, sondern eine Substanz sei.

XXIII. Colloquium zu Lindau am 3., 4. und 8. Aug. 1575.

Vier Geistliche zu Lindau am Bodensee, Matth. Rot, Geo. Necker, Tob. Rupp und Seb. Scheffler, hatten ohne Vorwissen des Raths in der Vorrede zur neu herausgegebenen Kirchenordnung ihr Glaubensbekenntniß von allen strittigen Glaubensartikeln und also auch von der Erbsünde abgelegt. Dasselbe hatten sie besonders herausgegeben: „Christliches Bekentnis der Lere des heil. Evangel. in der Kirche Christi zu Lindaw, von den streitigen Artickeln.“ Mansfelt 1573. 4. 2 Bog. (Dresdn. Bibl.). Aus demselben ging hervor, daß sie auf Flacius' Seite standen. Auch hatten sie gegen den Befehl des Rathes öfters diese Lehre in Predigten vorgebracht und dadurch das Volk aufgeregt.

Indessen waren die beiden erstgenannten Geistlichen gestorben, und Herzog Ludwig von Würtemberg sandte auf Ersuchen des Raths den Canzler Jak. Andreä zu Tübingen nach Lindau, um diesen angeregten Streit zu schlichten und die aufgeregte Stimmung im Volke zu beschwichtigen. Es wurde in Gegenwart des Raths und vieler Einwohner (oft gegen 250) über diese Streitfrage zwischen Andreä und besonders Tob. Rupp am 3., 4. und 8. Aug. (1575) verhandelt. Nach beendigtem Colloquium wünschte der Rath, daß Andreä zur Beruhigung des Volks einige Predigten über die Erbsünde halten möge, bevor er heimkehre. Aber das Volk war von Tob. Rupp so aufgeregt, daß es offenbar ohne Störung nicht abging. Um der Erhaltung der öffentlichen Ruhe willen wurde das Predigen unterlassen. Aber der Rath kam mit der Gemeine darin überein, daß das Colloquium an einige der augsburgischen Confession zugethane Kirchen (in Würtemberg, Strasburg, Ulm und Memmingen) gesandt und ihr Gutachten eingeholt werden sollte. Dies geschah. Sie fielen aber alle dahin aus, daß zwischen Erbsünde und menschlicher Natur ein Unterschied zu machen sei. Diese wurden nun der Gemeine mitgetheilt, und sie beruhigte sich dabei.

Aber der Rath wollte Tob. Rupp und Seb. Scheffler noch gewinnen. Er forderte sie vor, stellte ihnen vor, wie so ohne des Raths Genehmigung diese Vorrede geschrieben und verbreitet worden sei, wie sie so oft gegen sein Verbot diese Lehre in Predigten vorgebracht, wie sie bei dem deshalb angestellten Colloquium so unbescheiden sich benommen hätten. Der Rath aber wünsche, daß sie ihren Irrthum einsehen, widerrufen und künftighin nach dem Bekenntniß lehren, das man ihnen vorlesen werde. Dasselbe war aber ganz kurz und enthielt Das, was von

Andreä im Colloquium von der Erbsünde vorgebracht worden war, und die Verurtheilung der von Rupp vertheidigten Sätze. Scheffler schwankte auf merkwürdige Weise hin und her: bald wollte er einen Unterschied zwischen verderbter Natur und Erbsünde anerkennen; bald bekannte er, die Streitfrage, um die es sich handle, gar nicht zu kennen, er habe nicht drei Seiten von ihr gelesen; dann wollte er bei dem Bekenntniß verharren, das er vorgelesen hätte; endlich sagte er, daß er die Meinung seiner Vorgänger nicht verwerfen und die Unterschrift der Vorrede nicht widerrufen könne. — Rupp bleibt dabei stehn, daß er in die Bekenntnißformel von Andreä nicht einstimmen könne. Seine Lehre sei die richtige, mit welcher er vor dem höchsten Richter und dem Erzbischofe unsrer Seelen zu bestehn hoffe.

Bei solcher Hartnäckigkeit und um dem Volke nicht noch mehr Veranlassung zur Störung der öffentlichen Ruhe zu geben, da sie eine Zeit lang zum Predigen nicht zugelassen worden waren, wurde ihnen endlich ihr Dienst aufgesagt und verhindert, daß sie nicht in die Häuser liefen, noch insgeheim oder öffentlich, mündlich oder schriftlich ihre Lehrmeinungen vertheidigten und ausbreiteten. Binnen acht Tagen sollten sie ihre Wohnungen räumen. Sie versprachen Folge zu leisten. Dies geschah den 3. Nov. 1575. Rupp war durch des Raths Stipendien zum Besten der Kirche auf der Universität unterhalten worden. Er hatte in Jena studirt, war dem Flacius empfohlen gewesen und hatte sogar in seinem Hause gewohnt; daher er wol auch das Gift dieser Lehre eingesogen hatte.

Im folgenden Jahre gab der Rath den Verlauf der Verhandlung nebst Colloquium und Censuren heraus: [0] „Bericht Bürgermeister u. Rath der Stadt Lindaw von wegen etlicher daselbst enturlaubten Prädicanten, sommt dem Gespräch vom Artickel der Erbsünde über dem neu erweckten Streit im Mon. Aug. 1575 — gehalten, mit angehengten u. darüber ergangenen christl. Kirchen Augsb. Conf. Urtheilen u. Erkenntnissen, auch ganzen Proceß, wie mit den irrigen Prädicanten vom Anfang an biß zu ihrer Enturlavbung gehandelt worden." Tüb. 1576. 4.[118]). Aus diesem Bericht theilt Wigand einen Auszug mit: Colloquium Lindavianum inter Jac. Andreae, praepositum Tubingensem et Tob. Rupium et Seb. Schefler., concionatores Lindauienses, 3. Aug. 1575; in *Wig.* de Man. ren. 534—640. Eine Recension dieses Colloquiums veröffentlichte Spangenberg: [†] „Von dem Lindauwischen Colloquio zwischen Jac. Andreen u. Tob. Ruppio Aō 1575 im Aug. ge-

[118]) Planck 5, 1, 317.

halten." o. O. 1577. 4. 9 Bog. Andreä wird auf Spangenberg's Weise völlig widerlegt [119]).

XXIV. Unruhen in Mansfeld.

Immer betrübter wurde der Zustand der Kirche in der Grafschaft Mansfeld, immer drohender die Stellung der Parteien gegen einander. Man fing an von beiden Seiten Kirchen- und Schuldiener, die nicht gleicher Meinung waren, ihres Dienstes zu entlassen. Die Grafen Volrat und Karl v. Mansfeld sagten dem Superintendenten Mencelius das Superintendenten-Amt auf, soweit es ihren Bereich betraf. Ebenso ist von denselben Grafen den Predigern Fabricius und Stammer und ihren Caplanen zu St. Peter, St. Nikolaus und St. Anna zu Eisleben, da ihnen das Patronat über diese Kirchen zustand, der Urlaub angekündigt worden. — Dagegen drangen die übrigen Grafen von Mansfeld gegen Ende des Jahres 1574 auf Spangenberg's Entlassung, da durch ihn die Unruhen immer größer wurden. Am betrübtesten war auch der Zustand der Kirche in Mansfeld und der Umgegend. Es war so weit gekommen, daß der Superintendent mit Spießen, Helleparten und Büchsen in die Kirche zu Mansfeld zog, wie unter andern am 15. p. Trin. 1574 geschah. Es wurden Spottlieder verbreitet und gesungen, die Häuser und Thüren mit Schmähungen und Zerrbildern bemalt, und die Grafen durften ohne Kränkungen sich nicht sehen lassen, wie oben erwähnt worden. Das Volk nahm Partei, und besonders die Bergleute (metallici) wurden unruhig. Bei der Arbeit und auf Bierbänken kam es zum Streit, und vom Streite zum Schlagen. Das gewöhnliche Stichwort war: bist du ein Substanzer oder Accidenzer? Oft flogen auch die Bierkannen an die Köpfe [120]).

Da die beiden Grafen von Mansfeld den Spangenberg immer noch in Schutz nahmen und Derselbe von seiner Meinung nicht abstehn wollte, so brachten es die übrigen Grafen von Mansfeld bei den Lehnsherren der Grafschaft, dem Erzbischof von Magdeburg und dem Kurfürsten von Sachsen, dahin, daß sie ein Commando Reiter nach Mansfeld schickten, die das Städtchen und das Schloß besetzten, und den ganzen Stadtrath (gegen 35 Mann) gefänglich auf den Giebichenstein bei Halle abführten. Spangenberg entkam nur als ein Frauenzimmer verkleidet, indem er

[119]) *Wig.* de Man. 373. 534. *Sagittar.:* introd. in hist. eccl. 2, 1549.

[120]) Spangenb. autumn. arbores Bl u. folg. S. In compotationibus illae res disputantur. *Wig.* de Man. ren. 414. 427. Leuckfeld: Spangenb. Leben 51. 52. *Emmerling:* de stat. eccl. Mansf. 90. Gottfr. Arnold: KHist. I, 367.

sich bei der Wache für eine Hebamme ausgab [121]). Nachdem er geflohen war, wurde er seines Dienstes förmlich entlassen (im Mai 1574). Er suchte aber die Flamme der Zwietracht immer zu unterhalten, und hatte besonders die Bergleute so für sich eingenommen, daß der betrübte Zustand immer noch fortdauerte. Die neu eingesetzten Kirchendiener wurden mit Schmähungen verfolgt, man wollte ihre Predigten nicht hören und ihre Kirchen nicht besuchen. Spangenberg verweilte in der Nähe von Mansfeld und hielt immer noch geheime Zusammenkünfte (conventicula) [122]).

Die Schriften, die in Folge dieses Zustandes in der Grafschaft Mansfeld erschienen, sollen so viel wie möglich chronologisch folgen. Als Superintendent Mencelius in der Grafschaft Mansfeld seines Aufsichtsamtes entsetzt war, gab er heraus: [0] „Bericht an die Kirche zu Mansfeld, wie sich einfeltige Christen in jetzigem Streit von der Erbsünde richten u. nach Gottes Wort u. irem Catechismo folgen sollen." o. O. u. J. (1575). Dagegen erschien von Spangenberg: [†] „Beweis, das die ware luth. Lere: Erbsünde ist die verderbte Natur u. Wesen von Mencelio in seinem Berichte an die betrübte Kirche zu Manßfeld noch nicht vmbgestossen sey." o. O. 1575. 6 Bog.

Spangenberg hatte vor seiner Entfernung den Kindern in der Kirche Fragen vorgelegt, damit sie über diese Streitfrage antworten könnten; ja sein Caplan Winike hatte schon im Jahre 1573 solche Fragstücke herausgegeben, die den Kindern eingeblaut wurden. Jetzt gab Spangenberg heraus: [0] „Kinderlere von der Erbsünde." o. O. 1576.[123]), die in 71 Fragen diesen Gegenstand der Schuljugend näher brachte.

Da die eisleber Theologen von Spangenberg immerfort angefochten wurden, hielten sie im Jahre 1575 eine Synode, in welcher sie beschlossen gegen ihn eine Schrift herauszugeben, die sie aber zuvor zur Begutachtung an den Superintendenten Chemnitius und die übrigen Geistlichen in Braunschweig unterm 15. Jul. 1576 schickten [124]). Spangenberg hatte binnen Jahresfrist zehn Schriften herausgegeben, auf die sie in dieser Schrift antworteten: „Abfertigung des Spangenbergschen Irrthumbs von der Erbsünde. Mit kurzer Erzelung, wie dieser Streit in die Grafschaft kommen ist. Sampt Rettung der Sprüche h. Schrift u. Luth. Auch Bekentn. von der Erbsünde durch die Prediger. Von den Predigern in der Grafschaft Mansfeld in irem christl. Synodo zu Eisleben verfasset." 4 Thle. o. O. 1576 (Mich.). 4. 2. A. Halle 1577. 4.

---

[121]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 54. Wig. de Man. 381. 428. Limmer: Gesch. des Pleisnerlandes 855.

[122]) Wig. de Man. 382.

[123]) Wig. de Man. 382.

[124]) eod. l. 428. Leuckfeld: Spangenb. Leben 57.

64 Bog. (Weimar. u. Dresdn. Bibl.). Die vier Theile enthalten: 1. Ursprung des Streits in der Grafschaft. 2. Widerlegung der Kinderlehre von der Erbsünde. 3. Rettung der Sprüche heil. Schrift und der Aussprüche Luth. 4. ihr Bekentnis.

Dagegen erschienen von Spangenberg zwei Schriften: [†] „Kleine Antwort auff die vermeinte Abfertigung der Eißleb. Prediger." o. O. 1577. 4. 7 Bog. [†] „Grosse Antwort auff der Eißleb. Theologen Abfertigung, darauß die Hendel des itzigen Streits von der Erbsünde zu uernemen." o. O. 1577. 4. 34 Bog. Kurz zuvor hatten die abgesetzten Prediger mit Spangenberg's Feder herausgegeben: [†] „Summa der Lere von der Erbsünde in 662 Schlusreden gestelt. Durch etliche aus der Grafschaft Mansfeld ausgetriebene Diener des göttlichen Worts." o. O. 1577. 4. 10¼ Bog. Auch Emeric. Syluius, Pfarrer zu Leimbach, der sich selbst einen alten Discipel Lutheri nennt, nahm sich Spangenberg's an und gab heraus: [†] „Beweyß, das Cyr. Spangenberg u. seine Mitbekenner in der Lehre von der Erbsünde mit Luth. durchauß vbereinstimmen, die Accidenzer aber Luthero stracks zuwider lehren." o. O. 1579. 4. 2½ Bog. [125]). Die Abfertigung nennt er einen großen, langen, breiten Deckmantel aller accidentischen Trügereien.

Um dieses Dogma von der Substantialität der Erbsünde aus der Geschichte zu erhärten, gab Spangenberg heraus: [†] „Vergleichung der alten vnd newen Manicheer vber dem Artickel von der Sünde." o. O. 1576. † 2. A. o. O. 1579. 5 Bog. [†] Hist. Manichaeor. Vrsell. 1578 (dat. ex Eremo, m. Oct. 1577). 4. 18 Bog. Hist. vom Anfang vnd Vrsprung, Fortgang vnd Zunemen der Secte der Manicheer; in 3 Büchern." o. O. 1579 (in der Wüsten den 5. Sept.). 4. 32 Bog. (Jen. Bibl.).

XXV. Colloquium zu Sangerhausen am 9. Sept. 1577.

Im September 1577 befanden sich die Commissarien (Andreä, Selneccer, Superintendent Helmrich von Arnstadt u. A.), die das Concordienwerk betrieben und die Unterschriften bewirkten, in den sächsischen Landen und namentlich in der Nähe von Mansfeld. Da sich Spangenberg immer beklagt hatte, daß er zu keinem Verhöre kommen könne, so gab dies Veranlassung, besonders durch Vermittlung der beiden Grafen von Mansfeld, ein Colloquium über die Erbsünde mit ihm anzustellen [126]). Am 9. Sept. Nachmittags 1 Uhr begann es auf dem Rathhause zu San-

[125]) Spangenb. Caecit. Germ. Qq2.
[126]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 65 f.

gerhausen in Gegenwart der sächsischen Commissarien (kurfürstlicher Commissar war Marschall Hans Löser) und vieler Theologen, und man ließ so viele Zuhörer zu, als die Stube eben fassen konnte. Andreä versicherte zuerst, daß er gegen ihn nicht feindlich gesinnt sei, und sie wollten so mit einander sprechen, als wenn sie auf der lüneburger Haide sich einander begegneten und da gegenseitig sich ihre Meinung sagten; alle Persönlichkeiten sollten bei Seite gesetzt werden.

Spangenberg beklagt sich, begann Andreä, daß man ihn falscher Lehre beschuldige, und darum frage er ihn, ob zwischen dem Menschen und der Erbsünde ein Unterschied sei; er solle aber rund heraus mit ja oder nein antworten. Spangenberg berief sich auf die heil. Schrift und Luther und wollte erst den Begriff von Erbsünde festgestellt wissen. Aber Andreä drang heftiger in ihn, sich zu erklären, und sagte, „da sitz' ich Pfaff Jakob und bin ein so verderbter Mensch durch die Erbsünde. — Aber bin ich und die Erbsünde eins?" Spangenberg sehr gereizt erklärt endlich: ja. Da lachte Andreä laut auf und sagte: „da kommts auf einmal heraus; werdet ihr aber das beweisen, so will ich euch 1000 Thaler geben!" Nun nahm Andreä den Katechismus vor und wies aus demselben nach, daß überall ein Unterschied gemacht werde zwischen Mensch und Sünde. Dabei ließ er oft den Spangenberg nicht zu Worte kommen, zumal er eine stärkere Aussprache hatte als Spangenberg; er schrie wie ein Zahnbrecher und schwitzte wie ein Braten, obgleich er an einem offenen Fenster stand [127]). — Nach drei Stunden wurde das Colloquium ohne besondern Erfolg geschlossen, und Andreä versprach den Grafen von Mansfeld, seine Gründe über die Erbsünde schriftlich abzufassen und sie ihnen, da er eben nach Leipzig und von da in die Obermark abreisen wollte, durch einen Boten entweder auf die neue Hütte über Salfeld (officina liquefactoria haud procul a Salfeld. *Wig.* de Man. 382) oder gen Eisleben zu senden.

Dieses Colloquium gab später Spangenberg heraus: [†] „Colloquium, so den 9. Sept. 1577 zu Sangerhausen zwischen Jacob Andreen und Cyr. Spangenberg gehalten worden." o. O. 1578. 4. 5½ Bog. [128]). In Beziehung auf dieses Colloquium, theils um sich zu rechtfertigen, gab Spangenberg Exul nach diesem Colloquium heraus: [†] „Vrsach, warumb der Artickel von der Schöpfung keineswegen in den Artickel von der Erbsünde solle mit eingemenget werden." o. O. 1578. 4. 2 Bog. „Demonstration, das der newen Manicheer Lere von der Erb-

---

[127]) Spangenb. Caecit. Germ. Xr2.

[128]) *Wig.* de Man. 382. *Sagittar.*: introd. in hist. eccl. 2, 1554. Leuckfeld: Spangenb. Leben 67.

sünde in allen Stücken dem heil. Catechism. entgegen sey." o. O. 1578. 4. (Gött. Bibl.). „Harmonia Lutheri: das Luther in der Lere von der Erbsünde an einem wie am andern Orte verstendlich genugsam geschriben." o. O. 1578. 4. 2 Bog. (Jen. Bibl.). „Anathema. Vom Fluch Gottes. Wider die sophistische Lere, Erbsünde ist ein Accidens — u. vom Segen Gottes über die lutherische Lere: Erbsünde ist die verderbte menschliche Natur u. Wesen." o. O. 1578. 4. 1 Bog. (Jen. Bibl.). „Ob unser Herr Gott dadurch geunehret werde, wenn sich der Mensch für ihme bekennet, das er die Erbsünde selbst sey." o. O. u. J. 4. 2 Bog. (Jen. Bibl.).

Am 24. Nov. 1577 finden wir den Canzler Andreä in Weimar, wo er eine Predigt hält. Sie erschien: [†] „Eine chr. Predig vb. das Ev. am 25. p. Tr. von den vielen Verfürungen in der Kirchen Gottes vor dem jüngsten Tage. Wie die eingefallenen streitige Artickel unter den Lehrern dieser Lande christlich verglichen — mögen werden; gehalten zu Weymar." Leipz. 1578. 4. 10½ Bog. In dieser langen Predigt gibt Andreä eilf strittige Lehrmeinungen an, zuerst von der Erbsünde. Dagegen gab Spangenberg heraus: [0] „Bericht von der Weymarschen Predigt, so daselbst Jac. Andreä am 25. p. Tr. 1577 gethan." o. O. 1578. 4., in welchem er den Inhalt der Predigt widerlegt und den Verlauf des Colloquiums zu Sangerhausen nochmals mittheilt.

Bis jetzt hatte sich Spangenberg in der Nähe von Mansfeld aufgehalten und das Feuer immer angeschürt. Graf Volrat unterstützte ihn mit 208 Thalern jährlich zu seinem Unterhalte. Nach diesem Colloquium musste er, sowie der Graf Volrat, die Gegend ganz verlassen. Beide wandten sich nach Strasburg, wo der Graf im Jahre 1578 starb und Spangenberg ihm ein ehrenvolles Begräbniß bereitete.

XXVI. Die Concordienformel.

Endlich kam im Jahre 1579, durch Andreä's thätiges Wirken insbesondere, die Concordienformel zu Stande, an der man seit 1573 gearbeitet hatte. „Concordia. Bekenntnus nachbenannter Churfürsten" ꝛc. Dresden 1580. Fol. Sie setzte im ersten Paragraphen gegen des Flacius Behauptung fest: „daß die Sünde, auch nach dem Falle, nicht zum Wesen oder zur Substanz der Menschennatur gehöre, sondern immer nur wie eine Krankheit, etwa der Aussatz, an Gottes Schöpfung zu betrachten sei." Der zweite Paragraph entzog aber dem Erbsünde-Streite den Boden, in welchem er wurzelte; er war gegen Melanchthon gerichtet und lautete, „daß nicht, sobald nur der heil. Geist die Kraft im Menschen aufrufe, die menschliche Kraft schon zur Besserung mitwirke, sondern daß ein höherer Grad der Einwirkung der Gnade erfordert werde."

Bevor noch diese Formula zu Stande gekommen war, erschien unter Heshusius' Namen: „Bekentnus von der Formula concordiae wider das gottlos u. lesterlich Gedicht des falschen Brieffs." Heinrichstad 1578. 4. 5 Bog. (Goth. Bibl.). Dagegen erschien von Heshusius: „Bericht von der Lästerschrift, so er unter seinem Namen gegen die formula concordiae u. Jac. Andreä Person — soll ausgesprengt haben." Frankfurt 1578. (Weimar. Bibl.). 2. A. Heinrichstad 1579. 4. 1½ Bog. (Jen. Bibl.). Heshusius versichert, daß der Brief, in welchem Andreä greulich mitgenommen werde, nicht von ihm sei.

Gegen des „Lügenschmids" Jak. Andreä formula concordiae im Artickel von der Erbsünde gab der wegen des Accidens verjagte Pfarrherr zu Klagenfurt in Kernten, Andr. Lang, heraus: [†] „Ein theologisch Bedencken von der newen Formula Concordiä vnd derselbigen Vnterschreibung." o. O. 1580. 4. 2½ Bog. Derselbe war indessen Pfarrer zu Wülfersdorf geworden und veröffentlichte noch: [†] „Examen des andern Artickels der A. Conf. von der Erbsünde." o. O. 1580. 4. 7½ Bog. Gegen 10,000 sollen unterschrieben haben (Vorrede).

Auch Christoph Irenäus trat gegen diese formula concordiae auf mit zwei Schriften: „Examen des Wirbelgeistes, so sich im newen Concordien-Buch sehen lest, u. einfeltiger Beweis, das darin der 1. Artickel von der Erbsünde — mit seinem eignen Schwert schlegt." o. O. 1580. 4. 54 Bog. (Goth. Bibl.). [†] „Vordrab u. Wirbelgeist, so sich im newen Concordien-Buch sehen lest. Sampt Beweis, das darinne der 1. Artickel von der Erbsünde wider sich selbst ist." o. O. 1581. 4. 3 Bog.

Auch Marcus Volmarius, Pfarrer zu Michelhausen, vorher Pfarrer zu Wisentheil in Franken, ließ sich vernehmen: [†] „Ein offener Brief an Jac. Andreä, der Formel Concordiä u. andrer Religions- u. Glaubenssachen halben publicirt." o. O. 1580 (4. Nov.). 4. 2¼ Bog. Auch der ehemalige Pfarrer zu Oberrosla, jetzt Pfarrer zu Bernstein in Oesterreich, Jonas Francke, gab heraus: [†] „Bekantnus von der Erbsünde. Jt. Nic. Sincelius exul: de amnistia. Was von des newen Concordien Buchs Verschweygen der Stifter der Jrrthümer zu halten sey." o. O. 1582. 3½ Bog. „Magister venter," beginnt Sincelius, „und seine Mutter humana sapientia haben mit einander zwei Töchterlein gezeuget; eins hieß hypocrisis, Heuchelei, das andre amnistia, das hat gelernt das feine Liedlein singen: schweigest du mir, so schweige ich dir ꝛc. Die sind nun allesampt bey sich selb ohne und außer Gottes Wort so weise, klug und hochverständig, das sie halten, pecc. originale sey nur ein Accidens" ꝛc.

Die theologische Facultät zu Heidelberg ließ die obige Schrift von

Irenäus: „Examen des Wirbelgeistes ꝛc." durch Phil. Marbach, Professor der Theologie zu Heidelberg, der diese Prüfung übernahm, prüfen, und disputirte darüber: [†] Theses (271) de pecc. originis, resp. Jac. Schopper. (VIII. Cal. VIIbr.) 1582. Heidelb. 4. 7¼ Bog.

XXVII. Ausgang des Streits.

Der Erbsünde-Streit ging nun seinem Ende immer mehr entgegen. Doch führten einige Eiferer den Streit in Schriften fort, die zuletzt noch folgen sollen.

Gegen die Beschuldigung, daß er lehre, die Erbsünde werde getauft, gab Spangenberg heraus: „Bericht auff zwo Fragen, so vber den Streit von der Erbsünde mit eyngefallen 1. ob die Erbsünde getaufft werde. 2. ob der natürliche adamische Mensch in der Tauff ersäufft werde." Mit Spangenb. Vignette. o. O. 1579. 4. 6 Bog. (Jen. Bibl.) Dagegen erschien von Cyr. Nicolai im Thal Mansfeld: „Verzeichnis, wo u. in welchem Buche u. Blad Cyr. Spangenberg geleret, das die Erbsünde ein Wesen, Id. der Mensch selbst sey, u. das sie im Namen der heil. Dreyfaltigkeit getaufft werde." Eisleb. 1579. 4. 3 Bog. (Jen. Bibl.). Dagegen ließ Spangenberg wieder sich vernehmen: „Entdeckung der Aufflagen, als solte er auff Manicheisch geleret haben: Sünde ist ein Wesen. Beneben Verantwortung des Lügenbüchleins Cyr. Nicolai, des vermeinten Capellans zu Mansfelt." o. O. 1579. 4. 5 Bog. (Jen. Bibl.).

Der Pfarrer zu St. Peter Conr. Porta zu Eisleben, der des mit stürmischer Gewalt abgesetzten Wilh. Sarcerius Nachfolger war, hatte herausgegeben: „Des heil. Catechismi oder der Layen-Bibel Nutz u. Hoheit", und hatte darin besonders Andreä's Predigt in Weimar gelobt. Dagegen erschien von Spangenberg: [†] „Antwort auff deß Conr. Porten Büchlein von des heil. Catechismi Nutz u. Hoheit." o. O. 1579. 4. 6 Bog. Ferner gab er heraus: [†] „Bedenken der beyden Wörter Substanz u. Accidens halben." o. O. 1580. 4. 1½ Bog. Er untersucht, ob die Obrigkeiten verbieten könnten, in Predigten des Streits von der Erbsünde zu gedenken, und ob man die Wörter Substanz und Accidens um der Einigkeit willen soll fallen lassen.

Irenäus hatte in seiner Schrift „Censuren u. Urtheil der heil. Schrift" den Georg Autumnus (Herbst), seit 1576 Decan in Mansfeld, beschuldigt, daß er von der reinen Lehre der Erbsünde abgefallen sei [129]). Dagegen gab er heraus: [0] „Von der Erbsünde gegen Ire-

[129]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 59. *Gfr. Olearius:* Scrinium antiquitatum (Jen. 1698) 226.

näus." o. D. 1580. Hiergegen erschien vom Exul Irenäus: [†] „Zweyzüngige Lere Geo. Autumni von der Erbsünde." o. D. 1580. 4. 9 Bog. Autumnus gab nun eine „Warnung" heraus. Dagegen Spangenberg: [†] „Autumnales arbores. Antwort auff G. Autumni Herbstwarnung an die betrübte Kirche zu Mansfeldt." o. D. 1582. 4. 7½ Bog.

Spangenberg stützte seine Lehre von der Erbsünde auf drei Stellen der heil. Schrift und bietet Allen Trotz, die ihm widersprechen würden. Dies weist er nach in: [0] „Gewißheit der luth. Lere u. Meynung von der Erbsünde." o. D. 1580. ½ Bog. Nach anderthalb Jahren wagte doch Andreä darauf zu antworten mit: [0] „Gewißheit der christl. Lere aller reinen Theologen u. Kirchendiener A. Conf. von der Erbsünde." o. D. 1581. 4. 1½ Bog. Dagegen erschienen zwei Schriften. Die eine von Spangenberg: [†] „Gewißheit der Lehre Jac. Andreä von der Erbsünde." o. D. 1582. 4. 4 Bog. Die andere von Marc. Volmarius, Exul: [†] „Von der Gewißheit Jac. Andreä Lere von der Erbsünde außgangen. Wider die Flacianer." o. D. 1582. 4. 5 Bog.

Der Pfarrer Casp. Melissander zu Altenburg hatte herausgegeben: „Bericht von der Erbsünde, ob sie eine Substanz oder ein Accidens seye, u. was für ein Accidens sie eigentlich sey? Daraus der deudsche Mann den rechten Grund des ganzen Handels — zu vernemen hat." Wittenb. 1581 (Mich. 1580). 4. 15 Bog. (Goth. Bibl.). Dagegen gab heraus Bartel Schöber, weil. Bürger zu Regensburg: [†] „Antwort auff Casp. Melisanders Pfarrer zu Aldenburg Bericht von der Erbsünde." o. D. 1581. 4. 3½ Bog.

Spangenberg war unermüdlich, den Streit immer mehr zu erörtern; dies that er durch das Buch: „Caecitas Germaniae. Von der Blindheit deutscher Nation in göttlichen geistlichen Sachen. Jt. 79 Wörter oder Reden, so im Streit von der Erbsünde breuchlich, aus der Schrifft, A. Conf. u. Luth. erklert." o. D. 1582. 4. 44 Bog. (Weimar. Bibl.). Im Namen der Vertriebenen verfasste er eine Schrift: „Formula veritatis. Außführung des Streits von der Erbsünde." o. D. 1582. 4. 24 Bog. (Weimar. Bibl.).

Christoph Irenäus, der indessen Pfarrer zum Horn in Oesterreich geworden war [130]), hatte ein Schriftchen herausgegeben: [0] „Wächterhörnlein wider die Accidens-Schwärmer." o. D. 1583. 4. 1¼ Bog. Dagegen erschien von Tim. Kirchner, damals Professor in Heidelberg: [†] „Bericht auf das Wächterhörnlein Ch. Irenäi von der Erbsünde." Heidelb. 1584 (25. Nov. 1583). 4. 17½ Bog.; wo von S. 66 an Irenäi „Wächterhörnlein" abgedruckt ist.

[130]) *Raupach:* Presbyterolog. Austr. 69. Leuckfeld: Spangenb. Leb. 35.

Spangenberg war durch Begünſtigung der edlen Herren Johann v. Görtz und Wilhelm v. Schacht im Jahre 1580 als Pfarrer nach Schlitz (Schlitzſee) in Buchau berufen worden. Auch hier ſuchte er ſeine Lehre von der Erbſünde einzuſchmuggeln. Dadurch kam er in Streit mit dem Profeſſor der Theologie Egid. Hunnius (geb. den 21. Dec. 1550, geſt. den 4. April 1603) zu Marburg, der eine Schrift herausgegeben hatte: [0] „Chriſtl. Erklerung der ſtreitigen Artickel von der Erbſünde.“ 1585. Dagegen ließ Spangenberg erſcheinen: [0] „Gegenbericht auf das Hunnenbuch.“ 1586; ſowie unter dem Namen *Candid. Sylvester*: [0] „Summarien Buch des Büchlein Egid. Hunnii: chriſtl. Erklerung deß ſtreitigen Artickels von der Erbſünde.“ Darauf erſchien von Egid. Hunnius: [†] „Abfertigung des Gegenberichts Spangenberg u. unter dem Namen Cand. Sylvester wider die chriſtl. Erklerung von der Erbſünde.“ Frankf. a. M. 1586. 4. 263 S. [131]). Auch mit ſeinem Caplan Conr. Camerarius zu Schlitz war Spangenberg in Zerwürfniß gerathen, was hier S. 239—263 mitgetheilt wird.

Indeſſen war Joach. Magdeburg Prediger im Schloß Grefwerd geworden und gab heraus: [0] „Was er von den Schrifften Spangenbergs halte, umb welcher willen er faſt von allen Theologen ausgemuſtert.“ o. O. 1586. 4. Tim. Kirchner war Superintendent in Weimar geworden und gab als ſolcher heraus: „Von der Erbſünde, worauff der Hauptſtreit in dieſer Sache beruhe.“ Jhena 1587. 4. 29 Bog. (Goth. Bibl.). Endlich gab Spangenberg noch heraus: [0] „Anti-Gallus: Rettung warer reiner Lehre von der Erbſünde.“ o. O. 1589. 8.

Nach dem Tode ſeiner Gönner wurde Spangenberg im Jahre 1590 von Schlitz wieder vertrieben; er hielt ſich ſpäter eine Zeit lang in Bach in Heſſen auf und kehrte dann nach Strasburg zurück, wo er am 10. Febr. 1604, 76 Jahr alt, ſtarb [132]).

So endete das tragiſche Drama des Erbſündeſtreits!

---

[131]) Später auch lateiniſch herausgegeben: *Aeg. Hunnii* expositio de pecc. originali, qua discrimen inter corruptam naturam et ipsummet pecc. originis demonstratur, e contra vero M. Cyr. Spangenb. Pseudodoxia refutatur, lat. reddita a M. *Casp. Pamlero*. Lips. 1606. 8. (Weim. Bibl.).

[132]) Leuckfeld: Spangenb. Leben 79.

VI.

Die Entstehung und erste Entwicklung der Presbyterialverfassung in der reformirten Kirche Frankreichs in den Jahren 1559—1565.

Von

Dr. August Ebrard,

ordentl. Professor der Theologie zu Erlangen.

Die Entstehung und erste Entwicklung der Presbyterialverfassung ist an sich schon ein interessantes Thema und der Bearbeitung um so würdiger, je mehr eine solche, eine einläßliche und umfassende wenigstens, bis jetzt noch vermißt wird. Doppelt interessant muß aber eine Kenntniß der historischen Entstehung jener Verfassung gerade jetzt in unserer Zeit sein, wo das Wort Presbyterialverfassung so oft gehört, wo unter dem Namen derselben so laut nach einer demokratischen Kirchenverfassung und Kirchenleitung, nach einem Volksregiment in der Kirche, einer Repräsentativverfassung derselben auf „breitester demokratischer Grundlage", verlangt wird. Eine schlichte historische Untersuchung wird zeigen, daß die altreformirte Presbyterialverfassung von den Freunden der Demokratie in kirchlichen Dingen unverdient gelobt und von den Gegnern derselben ebenso unverdient getadelt wird. Wie aber allewege die Geschichte vergangener Dinge die edelste Lehrmeisterin für künftig zu Unternehmendes ist, so dürfte aus derselben schlichten geschichtlichen Betrachtung sich von selbst mancher Fingerzeig für Dasjenige ergeben, was die evangelische Kirche Deutschlands in unsern Tagen anzustreben habe, wenn es ihr wahrhaft um ihr Wohl und Heil zu thun ist.

Eine umfassende Geschichte der Presbyterialverfassung würde indessen den Raum einer Abhandlung überschreiten; meine Absicht ist, mich hier auf eine der wichtigsten und wesentlichsten Perioden in der Entwicklung der Presbyterialverfassung zu beschränken. Die reformirte Kirche Frankreichs bildete nämlich im 16. und 17. Jahrhundert,

wie man wol wird sagen dürfen, den Leib der reformirten Kirche in Europa, wenigstens der unter rein-calvinischem Einfluß gebliebenen, woran Genf das Haupt war. Was sich in Deutschland von Presbyterialverfassung findet, ist (mit einer einzigen Ausnahme) jünger. Die Rheinpfalz erhielt noch 1564 eine reine Consistorialverfassung [1]; erst ein Jahrhundert später, im Jahre 1656, nach den überstandenen Wehen des dreissigjährigen Krieges, gab Herzog Friedrich von Zweibrücken seinem Lande eine Presbyterialordnung, und nach 25 Jahren erst folgte ihm Kurfürst Karl mit der heidelberger „Presbyterialordnung zur Abschaffung von allerlei Lastern und Aergernissen und zur Fortpflanzung eines ehrbaren und gottseligen Lebens und Wandels" (im Jahre 1681) nach. Auch die von Snethlage edirten niederrheinischen Presbyterialordnungen sind bekanntlich jüngern Ursprungs als die französische, obwol sie ihren ersten Ursprung vielleicht dem Beispiel der englischen Gemeinden des Lasco und Anderer verdankten, deren durch die blutige Maria versprengte Trümmer 1554 nach Deutschland kamen. Die Niederlande richteten erst zwischen 1561 und 1566 ihre reformirte Gottesdienst-Ordnung ein, und zwar, wie ihr Glaubensbekenntniß, nach französischem Muster. Am meisten gleichzeitig und ebenbürtig mit der französischen Presbyterialverfassung ist noch die schottische, obwol ebenfalls, und zwar um zwei Jahre, jünger. Im Jahre 1561 nämlich, auf der ersten general assembly der reformirten Kirche Schottlands, entstand das first book of discipline [2]. Die schottische Kirchenverfassung ist der französischen sehr ähnlich; dem französischen consistoire (Presbyterium) entspricht die kirksession, dem colloque das (schottische) „Presbyterium", der Provinzialsynode die Provinzialsynode, dem concile général oder synode national die general assembly. Nur hat sich die Classensynode (das schottische „Presbyterium") in Schottland, wie auch am Niederrhein, weit selbständiger und bedeutsamer entwickelt als in Frankreich, wo, wie wir sehen werden, das „colloque" ganz theils hinter dem consistoire theils hinter der Provinzialsynode verschwindet. Gerade diese, mit den eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnissen der einzelnen Länder in engstem Zusammenhange stehenden, Eigenthümlichkeiten der Verfassung bieten dem Geschichtforscher ein besonderes Interesse dar.

Zwei Länder sind es allein, welche der französischen Presbyterialverfassung die Priorität streitig machen könnten, Genf und Hessen. Genf erhielt allerdings schon im Jahre 1541 durch Calvin seine Kirchenverfassung; wäre es nur eine Presbyterialverfassung gewesen! Aber

[1] Vgl. Seifen, Geschichte der Reformation in Heidelberg, S. 108 ff.
[2] Vgl. Sack, die Kirche von Schottland, I, S. 41 ff.

davon war, wie Henry gezeigt hat und ich schon an einem andern Orte [3]) erinnert habe, im Grunde keine Rede. Das Bestehn einer Kirchenzucht ist das einzige, was die genfer Kirchenverfassung mit der französischen gemein hatte; dagegen war in Genf von keiner Eintheilung in Sprengel oder Gemeinden, mithin auch von keinen Gemeindepresbyterien die Rede; das „consistoire", welches in Genf die Kirchenzucht übte, war einem deutschen Landesconsistorium ähnlicher als einem französischen Gemeindeconsistoire oder einer schottischen kirksession; es bestand aus der Stadtgeistlichkeit mit Zuziehung einiger Mitglieder des Regierungsrathes; seine ganze Existenz beruhte auf der von Calvin in Genf eingeführten engen, theokratischen Verbindung des Staates mit der Kirche. Die Grundzüge der französischen Presbyterialverfassung waren also nicht von Genf herübergenommen.

Sollten sie etwa in Hessen ihre Heimath haben? Dort hatte allerdings Landgraf Philipp schon im Jahre 1527, dem Geist und den Ideen Lambert's von Avignon folgend, eine förmliche Presbyterialverfassung eingeführt [4]). Es bestand in jeder Gemeinde neben dem Pfarrer ein Collegium von Aeltesten, die das sittliche Leben der Gemeinde zu beaufsichtigen, und Diakonen, die das Armengut zu verwalten hatten. Es bestanden Provinzialsynoden, aus den sämmtlichen Geistlichen der Provinz und einer Anzahl Aeltesten gebildet, welche durch ernannte Visitatoren („Superintendenten") die Aufsicht über die Kirche führten. Allein in zweien Puncten war der Geist dieser hessischen Kirchenverfassung doch völlig vom Geiste der französischen unterschieden. Die Gemeindepresbyterien in Hessen hatten kein Recht des Kirchenbanns; sie erscheinen vielmehr den „Stillständen" in der von Zwingli reformirten deutschen Schweiz analog, und bei dem persönlichen Verhältniß Lambert's und Philipp's zu Zwingli ist es ja auch am wahrscheinlichsten, daß dorther die Idee solcher Collegien geflossen sei. Sodann hatte auf den hessischen Provinzialsynoden der Landesherr nebst seinen vornehmsten Landständen Sitz und Stimme, und wiederum hatte sich nach unten hin die Superintendentur, in deren Händen auch der Kirchenbann lag, auf eine Weise ausgebildet, welche sehr an die deutsche Consistorialverfassung anklingt, und mit dem Grauen der Franzosen vor jeder supériorité eines einzelnen Geistlichen über andere einen schneidenden Contrast bildet [5]). Ohnehin

[3]) Das Dogma vom heil. Abendm., Th. II, S. 485 f.

[4]) Vgl. Rommel, Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen. Gießen 1830. 3 Bde.

[5]) Vgl. *Syn. v. Orléans* 1562, art. 6: Les ministres présideront alternativement en leur Consistoire, *afin que nul ne prétende supériorité ou prééminence sur son compagnon.* Art. 14: Touchant certains ministres, qu'on dit

aber ist bei der Selbständigkeit des nationalen Lebens in Frankreich nicht wohl denkbar, wie gerade von Hessen herüber die Ideen der Presbyterialverfassung sollten nach Frankreich gekommen sein.

Die Presbyterialverfassung, wie sie sich in Frankreich 1559—1565 ausgebildet hat, steht also jedenfalls auf eigenen Füßen. Es wird sich uns dies vollends bestätigen, wenn wir nun auf die Geschichte ihrer Entwicklung eingehen; wir werden sehen, daß die Grundelemente, aus denen sie erwuchs, nämlich die biblischen Begriffe *πρεσβύτερος* und *διάκονος*, allerdings gegeben (und durch Calvin's Schriften, namentlich seine institutio, auch schon verbreitet) waren; wir werden ferner sehen, daß auch überall schon praktische Ansätze zur Bildung von Gemeindeconsistorien gemacht worden waren, ehe im Jahre 1559 das Werk der Organisation seinen Anfang nahm. Wir werden uns aber zugleich auch überzeugen, daß jene Ansätze, sowie deren Ausbildung, rein und allein Kinder der Noth waren, und nicht einem willkürlichen Plan oder abstracten Ideen, sondern der eisernen unausweichlichen Nothwendigkeit ihr Dasein verdankten. Die einfache biblische Idee des Gemeindeältesten und Gemeindediakons war der befruchtende Same; der vorhandene, von Gott verhängte Nothstand war die Mutter, die ihn empfing und trug und gebar. Von keinem andern Lande gilt darum so sehr, als von Frankreich, daß die Presbyterialverfassung nicht gemacht, sondern geworden sei.

Die Quellen, woraus wir die Geschichte jener Entwicklung schöpfen, sind die Schlüsse der 29 französischen Nationalsynoden von 1559—1660. Der gelehrte reformirte Theologe und Jurist Mr. Aymon hat dieselben 1710 im Haag in zwei Quartanten edirt unter dem Titel: Tous les synodes nationaux des églises réformées de France etc. etc. Uns interessiren zunächst die sechs ersten dieser Synoden, auf welchen so ziemlich die ganze Verfassung festgestellt wurde; die spätern enthalten nur Weiterbildungen des reformirten Kirchenrechts im Einzelnen. Es sind die Synoden von Paris 1559, Poitiers 1560, Orléans 1562, Lyon 1563, Paris 1565 und Verteuil 1567.

Die Schicksale der Reformirten in Frankreich bis zum Jahre 1559 sind zu bekannt, als daß es nöthig wäre dieselben hier zu wiederholen.

être députés en quelques synodes Provinciaux *pour visiter les Eglises*: le Conseil est d'avis que l'ordre qu'on a mis en usage ci-devant, est *suffisant* pour avoir connoissance des scandales, qui pourroient survenir aux dites Eglises: lequel ordre ledit Concile ratifie et approuve, ensemble *condamne cette manière de nouvelle charge et dignité, l'éstimant être de dangereuse conséquence.*

Um so wichtiger und interessanter ist es, sich ein Bild von dem Zustande der einzelnen Gemeinden in jener Zeit zu verschaffen; und ein solches Bild mit sehr markirten Zügen liefern uns eben die Beschlüsse der ersten Nationalsynoden.

Die Bildung von Gemeinden ging unter großem Drucke vor sich, daher oft heimlich, stets ohne officiellen Charakter. Es fand sich eine Anzahl von Personen an einem Orte oder in dessen Nachbarschaft zusammen, die der „Idolatrie" abzusagen entschlossen waren. Einen Pfarrer zu bekommen war aber bei dem Mangel an reformirten theologischen Bildungsanstalten (erst die Synode von Saumur 1596 konnte die Errichtung eines collège beschließen, an eine académie war selbst da noch nicht zu denken[6]) für die meisten neugebildeten Gemeinden unmöglich[7]). Entweder mußte man sich mit Betstunden begnügen, welche ein frommer Laie dann und wann hielt, oder man ließ sich von einer Gemeinde, welche einen Pfarrer und ein consistoire und einen geregelten Gottesdienst bereits besaß, diesen ihren Pfarrer auf einige Zeit leihen. Oder endlich boten sich auch Reiseprediger von selbst an, die aber keineswegs immer die tauglichsten und ehrlichsten Subjecte, oft vielmehr bloße Abenteurer und Betrüger waren. Wir müssen diese drei Fälle etwas näher betrachten.

Sogleich auf der ersten Nationalsynode (Paris 1559) werden bei dem Gesetz über die Proclamation Verlobter (Mat. génér. art. 34) Gemeinden ou il-y-aura *vocation ordinaire*, und wo die Proclamation drei Sonntage nach einander stattfinden soll, von solchen unterschieden, wo zuweilen eine exhortation oder des prières publiques stattfinden. Wir haben hier die pfarrerlosen Gemeinden vor uns. Um den Mangel des Pfarrers einigermaaßen zu ersetzen und das Surrogat eines eigentlichen Gottesdienstes soviel es sich thun ließ, zu regeln, wurde (art. 25) beschlossen, daß, wo ein Armenpfleger (diacre, Ge-

---

[6]) *Syn. Saum.* corrections et additions, art. 5. .... Le présent Synode a jugé cette ville de Saumur propre à y dresser un collège, et *quand Dieu en donnera le moien*, une académie. — Die Synode von Gergeau beschließt nach erlangter Dotirung durch die Deniers de l'Octroi du Roi (Heinrich's IV.) die Errichtung von 5 Universitäten: Montpellier, Saumur, Montauban, Nismes und Sédan (Matières partic. art. 34.).

[7]) *Syn. Poitiers* 1560, faits particuliers, art. 31: Parceque plusieurs personnes sollicitent ce Synode national, de vouloir accorder des pasteurs aux assemblées, qui les ont envoiés: on répond que pour le présent *on est entièrement hors d'état de les satisfaire*, mais qu'on leur conseille d'avoir un grand soin de bien faire élever la jeunesse, et qu'elle apprenne les Langues et les Sciences Divines, afin que dans la suite ils puissent être emploiés au saint ministère.

meinde-Diakon) sich geeignet finden sollte, de se dédier et consacrer perpétuellement au service de Dieu et au Ministère, ein solcher von dem consistoire der Gemeinde zum Katecheten ernannt werden, und selon le formulaire reçu en l'église öffentliche Katechisationen halten, nur aber keine Sacramente verwalten dürfe. Demgemäß werden auf der Synode von Poitiers 1560 (faits génér. art. 4) des docteurs erwähnt, welche nicht zugleich ministres sind, und wird denselben abermals die Verwaltung der Sacramente untersagt. (Daß hier unter dem „docteur d'une église" nicht ein Dr. theol. in unserm Sinne zu verstehen ist, ergibt sich von selbst.) Ebendaselbst (art. 5) werden Candidaten zu Hülfspredigern verordnet. Das ganze Institut jener Katecheten-Diakonen erwies sich indessen schon im Laufe weniger Jahre als unpraktisch und mislich; die Synode von Orléans (1562, faits génér. art. 24) hob dasselbe, après avoir ouï et vu les inconvéniens qui en sont arrivés et qui en pourront arriver ci-après, wieder auf, und beschloß, daß solche Laiendiakone, die wirklich die nöthigen Kenntnisse und Eigenschaften zur Verkündigung des Evangeliums hätten, zu Geistlichen (ministres) bestimmter Gemeinden gewählt und ordinirt werden, die andern aber vom Katechisiren abstehen sollten.

Die erste und nothdürftigste Sorge für die vielen hirtenlosen Gemeinden ging also, wie wir sehen, von diesen Gemeinden selbst aus. Es war mithin nicht eine abstracte Idee der Gemeinde-Repräsentation, noch weniger eine Opposition der Laien gegen die Geistlichen [8]), sondern es war die baare Noth, welche die Bildung von Presbyterien hervorrief. Die Gemeinden hatten sich nicht um vorhandene Geistliche gesammelt und an diese angeschlossen; sondern eine große geistige Strömung, der Einfluß gelesener reformatorischer Schriften, wol auch die momentane Ansprache irgend eines durchreisenden Predigers riß hier und dort Laien von dem Katholicismus los, und diese standen nun einsam und haltlos; sie mußten sich einen Halt, einen Mittelpunct, ein Kirchenwesen, einen Gottesdienst erst selber schaffen durch gegenseitigen Zusammenhalt untereinander; erst mußten sie sich zur Gemeinde organisiren durch Aufstellung einer Art von Comité, der ihre Angelegenheiten besorgte und Zucht und Ordnung hielt, dann erst konnten sie an Gottesdienste denken, nämlich an jene unorganisirten Gebetsversammlungen, und viel später erst an Erwerbung eines eigenen Geistlichen.

---

[8]) Presbytern und Diakonen waren ja keine Laien, sondern zu ihrem Dienste ebenfalls ordinirt; Nichttheologe und Laie ist nach reformirten Begriffen sehr Zweierlei.

Ein bleibender Geistlicher für immer ließ sich, wie gesagt, so leicht nicht finden. Wo man daher über die exhortation und prière publique und catéchisation hinausgriff, da war der nächste Schritt der, daß man sich einen Pfarrer auf eine Zeit lang entlehnte. Fälle dieser Art müssen in zahlloser Menge vorgekommen sein; denn die Gesetzgebung in den frühesten Synoden ist voll von Beschlüssen, um dies Verfahren zu regeln, und wir können den allmäligen Uebergang von dem förmlichen Nomadenleben der Geistlichen durch dies Entlehnungssystem bis zu der bloßen Versetzung deutlich verfolgen. Dem eigentlichen regellosen Wanderleben der Geistlichen, das nothwendig zu den schlimmsten Mißständen und Unordnungen führen mußte, machte die erste Synode (Paris 1559) ein Ende, indem sie (faits génér. art. 7—18) folgende Bestimmungen traf. Vor Allem wurde, wer erwählt und nach geleisteter Unterschrift der Confessio Gallica (art. 9) zum minister verbi ordinirt wurde, ministre für Zeitlebens (art. 16); der Dienst am Wort und der Stand des Dieners am Wort war nicht Object eines Vertrags, sondern persönliche Qualität. Sodann (art. 7) sollte nicht die einzelne Gemeinde für sich allein und nach eigener Willkür ihren Geistlichen[9]) wählen, sondern er sollte für sie gewählt und in ihr angestellt werden durch die Provinzialsynode oder durch ein aus den Geistlichen der Nachbargemeinden gebildetes colloque. Ein jeder Geistlicher sollte der Gemeinde, in der er angestellt worden, fix angehören (art. 18) und sie ohne Urlaub des consistoire nicht verlassen. Er sollte in keiner fremden Gemeinde predigen dürfen ohne Erlaubniß des dortigen Geistlichen, oder im Fall kein solcher da, ohne die des dortigen consistoire (art. 12). Wenn aber der Fall eintrat, daß ein Geistlicher aushülfsweise einer hirtenlosen Gemeinde zugeschickt wurde, so sollte er ein Beglaubigungsschreiben der Gemeinde, die ihn sandte, mitbringen (art. 8). War ein Geistlicher auch nur für eine Zeit lang von einer Gemeinde angestellt, so sollte er (art. 16) dieselbe nach Ablauf der Frist doch nicht verlassen, wenn nicht ein Ersatz für die entstehende Lücke sich darbot. Die Synode von Poitiers 1560 fügte dem aber (faits génér. art. 8) die ergänzende Bestimmung bei, daß die Gemeinden auch ihrerseits verpflichtet seien für den Unterhalt ihrer

[9]) So schreiben wir der Bequemlichkeit halber statt des fremden „ministre", obwol der Begriff „Geistlicher" mit seinem Gegensatz „Weltlicher" der reformirten Anschauung ganz fremd und ächt hierarchisch ist. Ein homo spiritualis soll ein jeder Christ sein. Aber nicht alle haben ein munus ecclesiasticum, und nicht alle die ein solches haben, haben das des ministerium verbi. Aus der Gemeinde sondern sich Diakonen, Aeltesten und ministri als Beamte aus, und aus den Letztern wieder die ministri als Theologen. S. darüber unten.

Geistlichen zu sorgen, widrigenfalls diesen freistehen solle die Gemeinde zu verlassen.

Hiermit war nun dem Nomadenwesen der Geistlichen allerdings ein Ende gemacht. Gleichwol sah sich noch die Synode von Orléans 1562 bewogen (faits génér. art. 5) abermals in Erinnerung zu bringen, daß kein Geistlicher sine titulo gewählt werden dürfe. Und daß das Entlehnungssystem noch in vielfacher praktischer Anwendung bestand, ergibt sich aus art. 22: Quoi qu'une église, qui auroit licencié un ministre pour un certain temps, le puisse redemander, quand le terme est expiré, néanmoins elle aura égard à la nécessité de l'église à laquelle le dit ministre aura été envoyé, et en ordonnera, comme la gloire de Dieu et l'édification de l'église le requerront. Allmälig begann dann die Entlehnung der Geistlichen von Seite der Gemeinden in eine Versetzung derselben von Seite der Provinzialsynoden überzugehen. Die Letztere finden wir zuerst erwähnt Syn. Lyon 1563, faits gén. art. 13: Les ministres, quoi qu'établis dans une église, peuvent être *prêtés* à d'autres églises pendant quelque temps, pour les instruire et les consoler. Et lorsque nos proposants (Candidaten) seront appelés au ministère, on les établira dans une église particulière pour y rester toujours, — es waren also nun doch Candidaten da, über die man verfügen konnte, und über die man so zu verfügen hoffte, daß sie bleibende Stellen erhielten, — cependant *les Synodes* auront le pouvoir *de changer les Ministres d'un lieu à un autre pour de certains égards et raisons*, pourvû que les églises y consentent, selon notre Discipline.

Einen dritten Weg, dem Mangel an Pfarrern abzuhelfen, boten die Reiseprediger, welche auf eigene Faust im Lande umherzogen und Gemeinden um sich sammelten oder bestehenden Gemeinden sich zu Pfarrern anboten, oft aber auch (Syn. Paris. art. 10) in Gemeinden sich eindrängten, welche schon ihren Geistlichen besaßen. Diese Abhülfe konnte nur durch die äusserste Noth entschuldigt werden, und mußte ein Ende finden, sobald ein Anfang zu kirchlicher Organisation gemacht wurde. Denn weder die kirchliche Ordnung ließ sich handhaben, noch Lehre und Wandel controliren, wo solches geistliche Vagabundenwesen ungehindert bestehen durfte. Auf den Nationalsynoden werden deshalb diese eigenmächtigen Reiseprediger unter dem Namen der Coureurs auf's strengste verpönt. Wenn Einer derselben in eine Gemeinde, die schon ihren Pfarrer hat, sich eindrängen will, so soll er (Paris 1559, art. 10) für einen „Schismatiker" erklärt, und (Poitiers 1560, art. 6) auf der Generalsynode allen Gemeinden zur Warnung mit Namen angezeigt werden. Auf der Synode von Lyon 1563 wird bereits eine erste solche Liste von

21 coureurs publicirt, worunter entlaufene Mönche, Leute die sich prophetischer Inspiration rühmten, Irrlehrer u. A. dergl. m. — Wo aber eine Gemeinde auf eigene Faust bereits einen Prediger für sich engagirt habe, da solle derselbe durch die benachbarten Prediger aufgefordert werden die Conf. Gall. nebst der Discipline (Kirchenverfassung) zu unterschreiben; weigere er sich des Letztern, so sei er auf der nächsten Provinzialsynode, — weigere er sich auch des Erstern, so sei er sofort ohne Weiteres nebst Allen, die ihm trotzdem anhangen würden, als Schismatiker aus dem Verbande der reformirten Kirche auszuschliessen (Paris art. 11). — Endlich war es zwar gestattet, daß Geistliche sich an Orte, wo bisher keine église dressée war, begaben, um die dortigen Reformirten zu einer Gemeinde zu sammeln; in solchen Fällen musste aber vor allen andern Dingen eine Liste mit den Unterschriften Derer, die sich dem Bekenntniß und der Disciplin der reformirten Kirche unterwerfen wollten, angefertigt werden, afin de ne recevoir pas un chacun à la Cène pêle-mêle et sans discernement (Poitiers, 13).

Dies waren im Ganzen die innern Zustände der gebildeten und in Bildung begriffenen reformirten Gemeinden. Fassen wir nun noch das Verhältniß dieser Reformirten zu den Gliedern der römischen Confession in's Auge. Im Allgemeinen war die reformirte Confession gerade in einer Periode des Wachsthums, und hatte sich nur zu wehren, daß nicht zu Viele, lauter und unlauter, ihr zufielen. Fälle dieser Art werden in der kirchlichen Gesetzgebung jener Jahre häufig vorgesehen und berücksichtigt: z. B. daß reformirt gewordene Mönche und Priester nicht ohne lange und sorgfältige Prüfung ihrer Treue und ihres Wandels sollten zum Kirchendienst erwählt werden (Paris 1559, faits gén. 19); ferner (ebendas. art. 22) wie mit Denen zu verfahren sei, die vor ihrer Bekehrung zum Evangelium Mordthaten oder andere scandalöse Verbrechen begangen hätten; oder endlich (Paris 1565, avert. génér. art. 11), daß Mönche und Nonnen, die aus evangelischer Erkenntniß ihr Kloster verliessen, von ihren bereits reformirten Geschwistern ihren ihnen zustehenden Antheil am älterlichen Erbe trotz frühern Verträgen erhalten müssten, daß aber allermindestens die Geschwister par toutes les plus fortes censures zur Auszahlung einer pension convenable an die ihnen verschwisterten Exmönche und Exnonnen genöthigt werden sollten. Wie weit entfernt aber die reformirte Kirche Frankreichs hierbei von Proselytenmacherei gewesen, mag man nur aus folgendem einzigen Falle (Poitiers 1560, faits part. art. 22) entnehmen. Ein katholischer Pfarrer, der aus Ueberzeugung reformirt werden wollte, verkaufte seine Pfründe, hatte aber, als er sich zur Aufnahme in die reformirte Confession meldete, die betreffende Summe noch nicht erhalten.

Da wurde ihm nicht weniger aufgegeben, als erstlich auf dies Geld überhaupt Verzicht zu leisten und überdies noch für die versuchte Simonie Kirchenbuße zu thun. Welche imponirende religiös-sittliche Kraft muß eine Kirchengemeinschaft haben, welche es wagen darf Eintretende mit Bußen zu empfangen!

Ebenso der Proselytenmacherei entgegengesetzt, aber ebenso imponirend-fest ist die Verordnung (Poitiers, faits part. 3), daß Kinder von Papisten, welche durch reformirte Pathen bei reformirten Geistlichen zur Taufe gebracht werden, nur dann angenommen und getauft werden sollen, wenn die Eltern der Kinder ihrem elterlichen Rechte zu Gunsten der Pathen für zeitlebens entsagen und dabei versprechen, ihr Kind reformirt erziehen zu lassen. Wie großartig! Diese Kirche ließ sich nicht nur nicht Kinder einer fremden auf Schleichwegen zutragen, froh, nur Zuwachs zu bekommen; die Glieder der fremden Confession mußten es vielmehr als eine Gunst ansehen und durch Versprechungen ernster Art erkaufen, daß die reformirte Kirche ihre Kinder nur aufnahm. Aber so ernstlich war es ihr um Reinerhaltung zu thun.

Mit rigoroser Strenge wurde Alles, was nur irgendwie der „Idolatrie" d. h. dem Papismus sich näherte, verpönt. War ein Kind von einem Mönche getauft worden, der keine pfarramtliche Vocation hatte, so mußte diese Taufe, als aus dem Aberglauben über die Prärogative des Mönchsstandes hervorgegangen, für ungültig erklärt und das Individuum neu getauft werden [10]), und eine Réponse der genfer Geistlichkeit (Lyon 1563, réponse III) billigt es vollständig, daß jede Taufe die nicht von berufenen Dienern vollzogen sei, für ungültig erklärt werde [11]). Wie man sich hier vor jeder Sanction eines aus Aberglauben hervorgegangenen kirchlichen Actes hütete, so verpönte man es streng, daß ein Reformirter sich „idolatrischer" Institutionen, die im Papismus bestanden, zu irgendwelchen zu erreichenden irdischen Zwecken bediente. So bestimmt z. B. die Synode von Orléans 1562 (faits gén.

---

[10]) Poitiers 1560, part. 11 u. 14. — Vgl. Lyon 1563, part. 26: Quant à ce qu'a proposé le frère Ministre de Meniers, d'un Gentil-homme qui a fait baptiser son enfant par un Prêtre, *qui exercoit encore selon la coutume sa vocation*, il a été resolu qu'il ne falloit point rebaptiser les enfans, qui auront reçu un pareil baptême.

[11]) Obgleich Christus es ist (schreiben die Genfer), welcher mit seinem Geiste tauft, so folgt daraus doch keineswegs, daß es ihm gleichgültig sei, ob das Zeichen in aller von ihm vorgeschriebenen Form der Sache angehängt sei. Damit wolle man nicht die Kraft Gottes an ein irdisches Element binden, sondern nur festhalten an der einfachen Wahrheit: daß, wo nicht nach Christi Einsetzung der sichtbare Taufact vollzogen werde, nicht getauft werde.

art. 19): Les fidèles ne pourront obtenir ni faire jeter des monitoires, ni fulminer des excommunications de l'Eglise Romaine, ni obtenir dispense de serment de l'Official ou d'autre de la dite Eglise. Und eine ganze Reihe von Bestimmungen sucht das Verhältniß zu regeln, wie weit Reformirten gestattet sei, bei geistlichen Gerichtshöfen in weltlichen Sachen ihr Recht geltend zu machen [12]). Aber auch aus dem Familien- und Privatleben sollte Alles, was an Götzendienst streifte, entfernt werden. Reformirte Handwerker und Künstler sollten (ebendas. art. 20. Vert. art. 2) nichts fertigen oder mahlen, was dem römischen Aberglauben Vorschub leistete. Als Taufnamen (Orléans art. 21) sollten keine Gottesnamen (wie Immanuel) und Amtsnamen (wie Baptiste, Archange), aber auch keine heidnischen Namen [13]) gegeben werden.

Die so eben erwähnten Berührungen mit der römischen Confession fanden mehr im privatrechtlichen Kreise statt [14]). Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Stellung im Staate und vor dem Gesetz, welche die reformirte Confession der römischen gegenüber damals einnahm.

Das französische Königthum strebte bekanntlich schon im 16. Jahrhundert mehr und mehr dem Ziele zu, welches am Ende des siebzehnten Ludwig XIV. erreichte und in dem Worte „L'état c'est moi" aussprach; jener Centralisation und Verabsolutirung, welche Frankreich zu den Zeiten

---

[12]) Paris 1559, faits spéc. 23: Man dürfe sich an keinen Bischof, Official u. s. w. um Recht wenden, ohne vorherige Protestation, daß man ihn in Gewissenssachen nicht als Richter anerkenne; und auch mit dieser Clausel nur in den Fällen, wo kein anderer Gerichtshof offenstehe, und nur „comme pour obtenir quelque faveur d'un brigand".

[13]) Hierbei hat man natürlich an heidnische Eigennamen, wie Cäsar, Nero, Mithridates u. s. w., nicht aber an die durch das neue Testament selbst recipirten lateinischen Vornamen: Gajus, Julius, Marcus u. s. w. zu denken, auch nicht an eingebürgerte Namen germanischen Ursprungs. Finden wir doch in dem Verzeichniß der sämmtlichen 647 reformirten Prediger Frankreichs im Jahre 1637 unter andern die Taufnamen Aimé, Jerôme, Philippe, Louis, François, Guillaume, Bertrand, Antoine, Claude, Olivier, selbst Cyrus, neben Abraham, Isaac, Jacques, Daniel, Jean, Paul, Pierre u. a.

[14]) Interessant ist noch folgender geschichtliche Zug. (Paris 1559, part. 18:) L'église de St. Lo avoit été enseignée et tenoit qu'assistant au banquet de noces faites en la Papauté, encore qu'il ne s'y fit aucune idolatrie, à laquelle du moins on consentit: cependant pour la seule considération de ce qu'elles étoient contractées en la Papauté, et que plusieurs s'y énivroient, ceux de St. Lo juroient en recevant la Cène, qu'ils ne se trouveroient point à ces banquets. Mais ayant depuis trouvé et découvert que cela n'étoit pas vrai, ils demandoient, s'ils étoient délivrés de ce serment, comme fait sous un faux rapport et malentendu. — A quoi nous leur répondons qu'ils sont déchargés de ce serment.

der Monarchie den Revolutionen der Willkür im Hirn des Despoten, zu den Zeiten der Republik aber dem Despotismus der Revolution unterwarf. Von einer eigentlichen Gesetzgebung, welche die Verhältnisse der Confessionen principiell geregelt hätte, war keine Rede. Es war vielmehr eine Zeit der faits accomplis; die reformirte Confession breitete sich aus und eroberte sich ihr Terrain; das Königthum drückte sie von Zeit zu Zeit durch hemmende Verordnungen nieder.

Sogleich auf der pariser Synode von 1559 werden bei der Frage nach der Zulässigkeit der Haustaufe (faits spéciaux, art. 7) drei Zustände unterschieden: erstlich derjenige einer église dressée publiquement, einer constituirten und organisirten Gemeinde, die sich an dem Orte ihres Bestehens schon Anerkennung verschafft hat und öffentlichen Gottesdienst hält; zweitens der, wo l'Eglise n'est pas publique, wo aber doch eine assemblée besteht, also ein Privatgottesdienst der Gemeinde; und drittens der Zustand solcher Orte, wo nicht einmal ein Privatgottesdienst ohne Gefahr gehalten werden kann.

Enge verwandt hiermit ist die Verordnung (Poitiers, part. 28), daß, ohne obrigkeitliche Erlaubniß zu predigen (also vom dritten Zustand zum zweiten überzugehen) nur mit der Restriction erlaubt sein solle, qu'on devoit sur tout avoir égard au tems et à la tranquillité du public, et prévenir les séditions et les tumultes.

Wandte aber auch die reformirte Kirche Frankreichs ihrerseits alle mögliche Rücksicht auf den Staat bei ihrer Ausbreitung an [15]), so hatte sie darum nicht auf gleiche rücksichtsvolle Behandlung von Seite des Staates zu rechnen. Ein königlicher Befehl ermächtigte die römischen Priester, von den in ihrem Sprengel wohnenden Reformirten, gleichviel ob diese einen eigenen Geistlichen hatten und eine besondere Gemeinde bildeten oder nicht, den Zehenten zu erheben [16]). Hier gaben die Reformirten willig nach; schwieriger aber war das Nachgeben da, wo es sich um dogmatische Ueberzeugungen handelte, die mit der Staatsgesetzgebung in Conflict kamen. Solche Collisionen begegnen uns besonders im Eherecht, welches wir späterhin ohnedies genauer zu betrachten haben. Die reformirte Kirche übte hierin eine sehr strenge Kirchenzucht, die sich nicht

[15]) Poitiers, faits gén. 14: Toutes violences et paroles injurieuses gegen Papisten, namentlich gegen Mönche, Caplane und Priester, sollen nicht allein verhindert, sondern auch von den Consistorien bestraft werden.

[16]) Paris, 1559, part. 16: Sur la demande du frère de St. Lo, il fut dit qu'encore que les Prêtres usurpent injustement les dîmes pour raison de leur administration, néanmoins elles doivent être payées, en égard au commandement du Roi, comme des choses indifférentes, et pour éviter sédition et scandale.

blos in auferlegten Bußen, sondern auch wol in Diremtionen geschlossener Ehen und Verpflichtung zur Vollziehung früher bestandener Eheverlöbnisse äusserte. In Fällen letzterer Art kam es nun zwar nicht leicht zum Conflict mit dem Staate, da hier die reformirte Kirche nicht viel strenger war als das kanonische Recht; dagegen was die impedimenta impedientia, namentlich die Verwandtschaftsgrade betrifft, so war die reformirte Kirche hierin milder als Papst und König, hielt sich strenger an's mosaische Recht, und erkannte namentlich in der geistlichen Verwandtschaft kein Ehehinderniß, musste vielmehr eine solche Ansicht als eine abergläubische perhorresciren. Daher es denn nicht ganz an Fällen mangelte, wo die reformirte Generalsynode eine Ehe einzusegnen befahl, deren Schliessung ein Staatsgesetz verbot[17]).

Es sei erlaubt hier auf die gemischten Ehen einen Blick zu werfen, obwol die Art der Schliessung und Einsegnung derselben damals, wie es scheint, durch kein staatliches Gesetz geregelt, sondern es den beiden Confessionen überlassen war sich darüber gegenseitig abzukämpfen. In diesem Kampfe zeigt die reformirte Kirche Frankreichs wieder eine eiserne Energie. Ein Ehepaar, wo ein Theil noch der römischen Kirche angehörte, durfte gar nicht von einem reformirten Pfarrer getraut werden (Lyon 1563, art. 19); ebenso aber war dem reformirten Theile geradezu verboten, mit dem andern Theil vom römischen Priester auch nur die passive Präsenz zu begehren. Geistliche durften gar keine Katholikinnen heirathen, es sei denn daß diese zuvor ein notorisches Versprechen ausstellten, die Messe nicht mehr besuchen zu wollen (Lyon part. 15). Wenn ein reformirter Mann einer katholischen Frau sein Kind katholisch taufen ließ, so musste er excommunicirt werden (Paris 1559, faits spéc. 22).

Um aber zu den Collisionen von Kirche und Staat zurückzukehren, so war es unter allem Lästigen das Lästigste, daß nach einem königlichen Befehle nicht nur jeder General- und Provinzialsynode, sondern selbst jedem Gemeindeconsistorium eine obrigkeitliche Person als königlicher Commissair beiwohnen musste. Am peinlichsten und hinderlichsten war dies für die Kirchenzucht. Die reformirte Kirche hielt fest am Sigillum confessionis (Lyon, faits part. 12), wonach kein Geistlicher gezwungen werden konnte Vergehen, die ihm gebeichtet worden, zu denunciren. Wie konnte man nun aber ein Gemeindeglied wegen eines solchen Vergehens, welches auch nach bürgerlichen Gesetzen strafbar war, vor dem Consistorium ermahnen, wenn dieser Act, der doch rein geistlich sein sollte, durch die unwillkommene Anwesenheit eines bürgerlichen Beamten einen Act

[17]) Z. B. Poitiers, faits part. 24. Orléans, faits gén. 8.

der Denunciation involvirte? Oder wie konnte man vollends hoffen, Leute, die in einem derartigen Verdachte ſtanden, vor verſammeltem Conſiſtorium zu einem Geſtändniß zu bewegen, welches zugleich auch ein Geſtändniß vor der weltlichen Obrigkeit war und den Delinquenten in Strafe brachte? Und in wie verſtärktem Maaße macht ſich das Gewicht dieſer Erwägungen geltend, wenn man bedenkt, daß wol manche der reformirten Confeſſion feindliche königliche Commiſſarien mit Schadenfreude auf jedes von einem Reformirten begangene Vergehen lauerten und daſſelbe um ſo unnachſichtlicher beſtraften! So war alſo durch jene Einrichtung die Ausübung der reformirten Kirchenzucht in ihrem innerſten Nerv verwundet und gehemmt. Die Generalſynode von Orléans wandte ſich deshalb mit der Bitte um freundſchaftlichen Rath an Beza und die übrigen genfer Geiſtlichen; und auf der Generalſynode von Lyon konnte ein Reſponſum Derſelben vorgelegt werden, worin es heiſſt: Si on allègue que cela empêchera les pauvres Pécheurs de confesser librement et de reconnoitre sincèrement leurs Offences, et que nous ne pourrons pas les amener à la repentance; et que l'on remarquera beaucoup d'hipocrisie, d'ostentation et de dissimulation dans nos Eglises: on repond *qu'il faut tolérer un mal que l'on ne peut guérir*, jusqu'à ce que Dieu nous fournisse un meilleur remède. Cependant on peut trouver quelques moiens pour sauver du péril les pauvres malheureux, qui sont cause du scandale. Que *deux ou trois Membres du Consistoire leur fassent connoitre leur crime en particulier*, et quoiqu'ils pallient et dissimulent le fait, on peut se contenter d'en avoir usé de cette manière avec eux; bref il faut, par toutes sortes de voies, tâcher que les ennemis de notre Eglise n'aient pas occasion de nous montrer leurs mauvaises inclinations etc. etc. Mais si le Crime étoit scandaleux, plutôt que de le tolérer, il faut souffrir que l'on en fasse justice. Etc. Indeſſen leuchtet ein, daß die Befolgung dieſes allerdings weiſen Rathes immer nur ein Palliativmittel enthielt, und den ſchreienden Miſſtand keineswegs hob. Endlich aber kam es immer noch und zwar nicht ſelten zu eigentlichen Verfolgungen. Vgl. Paris 1559, art. 17: Quand un Ministre sera tellement persécuté, qu'il ne pourra sans grand danger exercer sa charge dans l'Eglise où il auroit été ordonné, il se pourra faire donner quelque autre Eglise etc.

Dieſe freilich ſehr lückenhafte Skizze, die wir, vorgreifend in die Verhandlungen und Schlüſſe jener erſten Synoden, gewonnen haben, mag hinreichen, uns ein Bild von den Zuſtänden jener Kirche zu geben, deren Verfaſſung wir nun in ihrer Entſtehung und Entwicklung verfolgen wollen.

Die erste Generalsynode, welche, wie bemerkt, zu Paris im Jahre 1559 zusammenkam, und zwar unter dem Präsidium des pariser Pastors François Morel dit de Collonges, entwarf und beschloß die Statuten einer Kirchenverfassung, welche sofort unter dem Namen la Discipline oft genannt wird und die Grundlage aller weitern Ausbildung des französisch-reformirten Kirchenrechts bildet. In den Acten der ersten Generalsynode bilden diese Statuten 40 Artikel, welche ohne weitere Ueberschrift das Capitel „matières générales" füllen, auf welche stets ein Capitel der faits spéciaux oder particuliers folgt. Wo dagegen auf der folgenden Synode von Poitiers einige Abänderungen und Zusätze zur „Discipline" aufgeführt werden, da wird bereits eine andere Eintheilung derselben als vorhanden vorausgesetzt. Denn der vierte pariser Artikel wird in den Corrections von Poitiers unter dem Namen des dritten, der sechste unter dem Namen des fünften, der einundzwanzigste unter dem Namen des sechzehnten citirt, u. s. w. Dieser an sich geringfügige Umstand beweist, daß die Discipline zwischen 1559 und 1560 mußte (mit formellen Aenderungen) im Druck herausgekommen sein. — Von Zeit zu Zeit wurden immer neue Zusätze gemacht, und im Jahre 1567 gab es schon so abweichende Recensionen, daß eine Redactionscommission niedergesetzt wurde (Verteuil, avert. gén. I). Schon zu Rochelle (1571) kamen jedoch neue Zusätze hinzu, ebenso zu Vitre (1583) und Montauban (1594), sodaß eine abermalige officielle Redaction nöthig wurde (Montpellier 1598, mat. gén. I). In ähnlicher Weise kam es zu einer dritten Redaction zu Privas (1612) und einer vierten und letzten zu Loudun (1659—1660). Die Discipline bestand nunmehr aus 14 Sectionen, welche 222 Artikel enthielten.

Der erste Entwurf der Discipline entwirft, den nächsten Bedürfnissen folgend, die Grundzüge der Verfassung, der Kirchenzucht und des Eherechts, ohne systematische Ordnung und zum Theil sogar in unklarer, schlecht stylisirter Sprache, sodaß der Sinn mancher Paragraphen erst verständlich wird durch die verbesserte Recension der zweiten Generalsynode [18]).

---

[18]) So lautet z. B. art. 7: Un Ministre ne doit pas être maintenant élu par un seul Ministre avec son Consistoire, mais par deux ou trois Ministres et leurs Consistoires, ou par le Synode Provincial, ou par un Colloque qui s'assemblera, autant qu'il sera possible, dans les lieux où il y a des Eglises dressées, *et les Députés qui y viendront seront présentés au peuple pour y être reçu*, et s'il y a des oppositions, ce sera au Consistoire d'en juger etc. Bei den Députés kann man der Wortstellung nach kaum an Andere als die zum Colloque Deputirten denken. Gleichwol müssen darunter vielmehr die von solchen Colloques zu Pastoren der er-

Der Entwurf beginnt Art. 1 mit dem obersten Grundsatz der absoluten Ranggleichheit aller Gemeinden untereinander, aller Geistlichen untereinander, ebenso aller Aeltesten, aller Diakonen. Hierauf wird Art. 2—3 eine Synodalordnung im Allgemeinen (für alle Arten von Synoden) entworfen. Eine jede Synode wählt einen Präsidenten. Dieser hat Ort und Tag der Sitzungen zu bestimmen (es scheint also, daß er vor der ersten Sitzung, also schriftlich gewählt wurde), in den Sitzungen selber das Wort zu ertheilen, zur Ordnung zu rufen, Widerspenstige zu entfernen zum Behuf eines ihnen zu ertheilenden Verweises (censure), Aufschlüsse zu geben, die Stimmen zu zählen und die Beschlüsse zu verkündigen. Mit der Synode ist sein Amt zu Ende; die nächste Synode wählt sich einen neuen Präsidenten; doch ist der vorige wieder wählbar.

Hierauf folgen Art. 4—5 Bestimmungen über die Nationalsynoden (Synode national oder concile général). Ein jedes Consistorium wählt aus seinem Schooße Einen oder höchstens zwei Mitglieder (seien es Aelteste oder Diakonen), und diese nebst dem Geistlichen kommen auf die Synode und bilden dieselbe als stimmberechtigte Mitglieder. (Die Recension der Discipline von Poitiers dehnt dieselbe Bestimmung auch auf die Provinzialsynoden aus, wo jedoch nur je ein Aeltester oder Diakon beiwohnen soll [19].) Wir fügen hier sogleich einen höchst-

ledigten Gemeinden Vorgeschlagenen verstanden werden, wie aus dem folgenden Context erhellt. Die Synode von Poitiers hat diesen Artikel wirklich folgendermaßen umgebildet: Pas un Ministre ne pourra être élu par un Ministre seulement de son Consistoire, mais par deux ou trois Ministres *avec le Consistoire de l'Eglise vacante;* ou si faire le peut, par le Synode Provincial; ou par le Colloque, lequel sera convoqué, s'il est possible, dans les lieux, où il y a des Consistoires déja établis, auquel *le Ministre qui devra être ordonné*, s'adressera, et *lequel* sera présenté au peuple (Gemeinde) pour en être accepté; mais si quelqu'un s'oppose à son admission, etc. etc. Siehe auch die folgende Anmerkung.

[19]) Die ursprüngliche Fassung der pariser Synode ist wieder unklar: Les Ministres qui viendront au Concile général, pourront amener un ou deux Anciens ou Diacres pour le plus, élus par ceux de leur Consistoire, qui auront voix au dit Synode. Man sollte denken, qui beziehe sich auf ceux. Allein dies gäbe keinen Sinn, und in der That findet sich in den Acten der Synode von Poitiers die deutlichere Fassung: Chaque Ministre viendra aux Synodes *Provinciaux ou Nationaux*, accompagné d'*un* Ancien ou d'*un* Diacre de son Eglise et pas d'avantage; *lesquels* auront tous leur voix dans ces Synodes: Les Ministres qui viennent au Synode *National*, pourront amener avec eux un *ou deux* Anciens ou Diacres, mais pas d'avantage, choisis par leur consistoire, *qui donneront* leur voix dans ledit Synode. (Hier kann qui donneront nicht auf den sing. consistoire gehen.)

wichtigen Artikel der Synode von Poitiers, den zehnten, bei. Demselben zufolge sollten alle und jede Fragen über das Bekenntniß und die Lehre in erster Linie von den anwesenden Geistlichen (par les disputes des Ministres dans les Conciles Généraux ou Provinciaux) entschieden werden; und nur in den Fällen, wo diese sich nicht einigen könnten, sollte die Synode als solche die Sache vornehmen, aber auch dann sollte nur eine mit der Zahl der anwesenden Geistlichen gleiche Zahl von Presbyterialen mitstimmen; während dagegen in Dingen, welche les règlements de police betrafen, alle anwesenden Presbyterien stimmberechtigt waren.

Eine Nationalsynode sollte so oft zusammenberufen werden, als die Noth der Kirche es erforderte, und jedesmal mit einer Feier des heiligen Abendmahls enden. Eines ihrer wichtigsten Geschäfte war die censura fratrum (Art. 5). Nach den Grundsätzen der Presbyterialverfassung in Frankreich wie allerwärts ist es nämlich keineswegs das Gemeindeconsistorium, welches seinen Pfarrer zu beaufsichtigen, geschweige denn demselben Gesetze oder gar Dogmen vorzuschreiben hätte; nicht die Gemeinde-, sondern nur die Kirchen-Behörde ist berechtigt, jene Aufsicht zu üben. Bei der censura fratrum auf der Synode trat nämlich ein Geistlicher nach dem andern ab, und in seiner Abwesenheit befragte der Präsidirende sowol den Abgeordneten seines Consistoriums als auch die Geistlichen seines Colloque, ob sie Etwas über ihn zu erinnern und zu klagen hätten. Wenn sich vorhandene Beschwerden als gegründet erwiesen, wurde der zurückgerufene Bruder brüderlich darüber zur Rede gesetzt, zur Vertheidigung aufgefordert und, wenn es nöthig war, ermahnt oder ernstlich gewarnt.

Ueber die Provinzialsynoden wurde (Art. 6) nur das bestimmt, daß jährlich eine in jeder Provinz gehalten werden solle, und daß sämmtliche Pfarrer der Provinz Zeit und Ort für Abhaltung der Synode bestimmen sollten.

Durch diese 6 Artikel war also das Kirchenregiment geregelt. Die nächste Aufgabe war es, den Begriff und die Rechte der Parochie festzustellen. Mehreres hierhin Gehörige haben wir schon oben bei der Betrachtung der geschichtlichen Zustände berührt; hier gilt es, die Gesammtheit der zu Paris getroffenen Bestimmungen in Kürze und systematischer Rangordnung nebeneinander zu stellen. a) Erforderniß. Um Pfarrer zu sein, muß man vor Allem natürlich die erforderliche theologische Bildung (die jedoch damals vielfach ohne eigentliches Studium gewonnen werden mußte) und Begabung besitzen, sodann für eine bestimmte Gemeinde zum Pfarrer (pasteur) legitim gewählt (Art. 7—8), und auf diesen titulus hin nach geschehener Untersiegelung der Confessio

Gallica (Art. 9) und Discipline (Art. 11) durch Gebet und Handauflegung Seitens der bei der Wahl betheiligten Geistlichen (Art. 9) zum ministre (Kirchendiener) auf lebenslang (Art. 16) ordinirt worden sein. b) Rechte. Der Pfarrer ist in seiner Gemeinde allein berechtigt zu predigen und die Sacramente zu verwalten (Art. 10). Ein fremder Geistlicher kann nur mit Erlaubniß des Parochus oder bei Sedisvacanz in Auftrag des Consistoriums functioniren (Art. 12). Der Geistliche hat Anspruch darauf, von seiner Gemeinde den nöthigen und anständigen Lebensunterhalt zu empfangen (Art. 20). c) Pflichten. Der Geistliche ist an die Confessio Gallica und die Discipline gebunden (Art. 9—10); er hat in seiner Gemeinde die vorgeschriebenen Gottesdienste zu halten und die Seelsorge zu üben, und darf seine Gemeinde ohne Urlaub seines Consistoriums nicht verlassen (Art. 18). d) Wahl und Versetzung. Wird eine Stelle kurz vor der abzuhaltenden Provinzialsynode erledigt, so hat diese den neuen Geistlichen zu wählen. Ausserdem wählt ihn eine Versammlung von etlichen Nachbargeistlichen nebst dem Consistorium der vacanten Gemeinde (siehe oben Anm. 18) oder ein Colloque [20]). In allen drei Fällen ist der Gewählte seiner künftigen Gemeinde (d. h. der Hausväterversammlung) vorzustellen; diese hat aber nicht schlechthin ein Veto; sondern wenn sich in ihrem Schooße Bedenken gegen den Gewählten erheben, so hat das Consistorium die Entscheidung, gegen welche jedoch wiederum an die Provinzialsynode appellirt werden kann (Art. 7). Ebenso kann gegen eine von der Gemeinde und ihrem Consistorium anerkannte Wahl Seitens benachbarter Geistlichen (also wol Seitens der Minorität im wählenden Colloque) an die Provinzialsynode appellirt werden (Art. 15). Der Geistliche selbst kann die auf ihn gefallene Wahl ablehnen (Art. 13), doch so, daß gegen diese Ablehnung eine Appellation an die Provinzialsynode möglich ist (Art. 14). Zur Versetzung eines bereits angestellten Geistlichen ist ausser der Zustimmung seiner künftigen, auch die seiner bisherigen Gemeinde erforderlich (Art. 17). e) Absetzung und Quiescenz. Pfarrer, welche von falscher Lehre nach hinreichenden Verwarnungen nicht abstehen, oder den „aus Gottes Wort geschöpften Mahnungen und Weisungen ihres Consistoriums" nicht gehorchen, oder drittens Aergerniß geben durch solche Vergehungen, welche Excommunication oder vollends bürgerliche Strafen nach sich ziehen, oder viertens sich als völlig unfähig zur Führung ihres

[20]) In Poitiers ist schon von dem Colloque als einer bestimmten Corporation die Rede. Zwischen 1559 und 1560 hatten sich also die Colloques (Classensynoden, Diöcesansynoden) als Mittelglied zwischen den Gemeindeconsistorien und Provinzialsynoden entwickelt. Doch bekamen sie nie eine große Bedeutung.

Amtes (mit Ausnahme von Unfähigkeit durch Krankheit, Alter oder sonstige unverschuldete Umstände) erweisen, müssen abgesetzt werden (Art. 21). Ebenso Diejenigen, von welchen bekannt wird, daß sie vor ihrer Wahl oder selbst vor ihrem Uebertritt zur reformirten Confession Mord, Sodomie, Majestätsbeleidigung oder andere infame (scandaleux) Verbrechen begangen haben; wohingegen bei Solchen, die früher des vices non scandaleux begangen hatten, die Weisheit der Provinzialsynode zu entscheiden hat, ob Absetzung nöthig sei (Art. 22). Der Modus der Absetzung ist folgender. Ist ein Pfarrer eines notorischen Verbrechens überführt, so muß sein Consistorium mit Zuziehung von zwei bis drei Geistlichen ihn sofort absetzen; wogegen ihm jedoch, falls er seine Unschuld zu erweisen hofft, ein Appel an die Provinzialsynode offen steht. Wegen Irrlehre kann das Consistorium immer nur provisorisch absetzen, auf Entscheidung der Provinzialsynode hin. Die Ursachen der Absetzung sind nur im Nothfall (worüber das Consistorium zu entscheiden hat) der Gemeinde bekannt zu machen (Art. 23). Wer durch Alter, Krankheit und überhaupt ohne seine Schuld zur Führung seines Amtes unfähig wird, soll nicht abgesetzt, sondern quiescirt werden, in dem Sinne, daß er seinen bisherigen Unterhalt von der Gemeinde fort empfängt, zugleich jedoch für quelques autres, qui occuperont sa charge [21]), gesorgt wird (Art. 21).

An die Bestimmungen über das Kirchenregiment (National- und Provinzialsynoden) und über die Parochie schliessen sich nun Art. 24—28 diejenigen über das Consistorium, d. h. die Gemeinderegierung und den Gemeindedienst. In diese beiden Momente nämlich spaltet sich das christliche Gemeindeleben, in Gemeindeleitung und Gemeindedienst, in ἐπισκοπή (Kirchenzucht) und διακονία. Und hiernach sondern sich zwei Classen von officiers de l'Eglise, nämlich die Aeltesten und die Diakonen, welche aber nicht getrennte Collegia, sondern unter dem Präsidium des Pfarrers Ein Collegium, jedoch mit getrennten Geschäften, bilden (Art. 24). Dies Collegium, „le sénat de l'Eglise", führt nun den Namen Consistorium, entspricht also dem Presbyterium in Westdeutschland, der kirksession in Schottland. — Die Aeltesten entsprechen denjenigen πρεσβυτέροις oder ἐπισκόποις des neuen Testaments, welche nicht zugleich das χάρισμα διδασκαλίας, sondern nur das Amt der κυβέρνησις besaßen, (während der Pfarrer der lehrende

[21]) Es scheint hier weder an eine Wiederbesetzung durch einen neuen Pfarrer, noch auch nur an einen suffragan (cum spe succ.) gedacht zu sein, sondern an permanente Aushülfe durch Nachbargeistliche; was sich übrigens aus dem damaligen großen Mangel an Geistlichen leicht erklärt.

Aelteſte und als ſolcher der natürliche Präſident der übrigen Presbytern iſt). Die Aelteſten haben nun als ſolche a) die Hausväterverſammlung in den geſetzlich beſtimmten Fällen einzuberufen, und b) auf das ſittliche Leben der Gemeindeglieder zu achten, und über vorgekommenes Aergerniß dem Conſiſtorium zu berichten (Art. 24). Die Diakonen haben das Almoſen für Arme, Kranke und Gefangene einzuſammeln und zu vertheilen, dieſelben zu beſuchen, auch in den Häuſern zu katechiſiren, dürfen aber ſchlechterdings keine Sacramente verwalten [22]) (Art. 25). Das geſammte Conſiſtorium hat die in den übrigen Geſetzen ihm zugewieſenen Rechte und Pflichten, namentlich auch die Ausübung der Kirchenzucht. (Als Glied des Conſiſtoriums hat alſo auch der Diakon Antheil an der Gemeindeleitung; ein Verhältniß, das uns ſpäter wichtig werden wird.) Aelteſten und Diakonen müſſen nicht auf lebenslänglich gewählt werden (Art. 25 u. 26). Sie dürfen ſo wenig als der Paſtor die Gemeinde ohne Urlaub verlaſſen (Art. 26) und unterliegen den gleichen Abſetzungsgeſetzen wie jener (Art. 28).

Von großer Bedeutung iſt noch die Wahlart der Aelteſten und Diakonen (Art. 27). Nur in ſolchen Gemeinden, welche erſt im Begriff ſind ſich zu organiſiren, hat die Gemeinde unter Vereinbarung mit ihrem Pfarrer die Mitglieder des Conſiſtoriums zu deſigniren [23]); wo hingegen ein Conſiſtorium einmal beſteht, hat Daſſelbe ſich lediglich durch Cooptation zu ergänzen [24]), — eine Beſtimmung welche ſtets eifern feſtgehalten wurde [25]), in dem richtigen Bewuſſtſein,

---

[22]) Auch die Aelteſten dürfen nur in Gegenwart des Geiſtlichen Brod und Wein beim heil. Abendmahl austheilen, nicht aber für ſich, ohne Geiſtlichen, Abendmahl halten, und auch Jenes iſt nur im äuſſerſten Nothfall erlaubt. (Lyon, part. 21.)

[23]) Dans les lieux où l'ordre de l'Eglise n'est point encore dressé, tant les Diacres que les Anciens seront élus par la voix commune du peuple avec leur Pasteur.

[24]) — — mais dans ceux, où la discipline seroit déja dressée, ce sera au Senat de l'Eglise avec leur Ministre de les élire. Ueber den Ernennungsmodus vgl. Synode von La Rochelle 1607, révis. de la disc., art. 11: La coutume qui s'est trouvée dansquelques Eglises, où les Anciens, qui sortent de charge, nomment ceux, qui doivent l'exercer après eux, a été *improuvée*. C'est pourquoi on ordonne *que la nomination s'en fera par les voix de tout le Consistoire* selon la Discipline.

[25]) In den 100 Jahren von 1559 bis 1659 kam nur Ein Fall von Widerſetzlichkeit vor, der aber kräftigſt niedergehalten wurde. Synode von Berteuil 1567, faits part. 8: La Compagnie étant avertie, qu'en certaine Eglise, à cause du murmure de quelques-uns d'entre le peuple contre le Consistoire, disant qu'ils ne s'assujettiront pas aux censures dudit Consistoire; et que pour faire cesser ces murmures, le même Con-

daß das Collegium derjenigen Männer, welche bisher schon ihren Dienst und ihre Mühe der Gemeinde geopfert und in ihr gearbeitet haben, den natürlichen Focus des in der Gemeinde vorhandenen christlichen Lebens bilde, der sich verwandte Elemente am besten werde zu assimiliren wissen, — besser, als wenn die sämmtlichen Hausväter der Gemeinde, lebendige und todte, eifrige und gleichgültige, wahre und Heuchler, durch Stimmenmehrheit die kirchlichen Beamten zu wählen hätten! Der Hausväterversammlung stand nur, ähnlich wie bei der Pfarrwahl, eine Remonstration an's Consistorium und allfällig der Appel an die Provinzialsynode offen (Art. 27). Die gewählten Aeltesten mußten die Confessio Gallica unterzeichnen (Art. 27).

Es sei bei dieser Gelegenheit die Bemerkung erlaubt, daß auch in der Rheinpfalz (von der Kirchenordnung Friedrich's von Zweibrücken an bis auf den heutigen Tag) die Presbyterien sich durch Cooptation ergänzen. —

Die übrigen Artikel der Discipline beziehen sich nicht mehr auf die Kirchenverfassung, sondern enthalten specielle Bestimmungen über Kirchenzucht und Eherecht, die wir am Schlusse dieses Aufsatzes anhangsweise zu betrachten gedenken. Nur der 20. (letzte) Artikel ist noch wichtig, dem zufolge nur die Nationalsynode berechtigt sein sollte Aenderungen an der Disciplin vorzunehmen. —

Ueberblicken wir nun die Leistungen dieser ersten Synode, so ist ihr Grundcharakter ein doppelter. Erstlich räumt sie einen Wust von unverschuldeten Unordnungen und Mißbräuchen auf; zweitens schafft sie die solide Grundlage einer Kirchenorganisation. Die Basis dieser Organisation bildet nicht etwa der Wille oder die Willkür eines souverainen peuple in kirchlichen Dingen, sondern die unerschütterliche Autorität Christi und seines Wortes. Was zunächst und vor aller Verfassung festgestellt wird, ist das aus diesem Worte Gottes geschöpfte, durch die größten Theologen formulirte, von der ganzen Masse der Gemeinden von Herzen getheilte Bekenntniß, auf dem die Kirche mit sammt ihrer Verfassung ruht. Die Verfassung selbst, weit entfernt

---

sistoire auroit resolu *de laisser l'élection d'un nouveau Consistoire à la voix du peuple* (es handelte sich also nicht einmal um bleibende Aenderung des Gesetzes, sondern nur um einmalige Abdankung des gerade damaligen Consistoriums und einmalige Wahl eines neuen), chose qu'elle a trouvée *fort mauvaise et dangereuse*: tous les Députés ont resolu que cette Eglise là doit être avertie de se conformer aux autres sur cet Article de la Discipline, à scavoir que les Anciens et les Diacres seront *nommés par le Consistoire* et ensuite *présentés au peuple*, qui les doit recevoir comme ses légitimes Conducteurs.

eine demokratische zu sein, ist eine ächt-aristokratische, das Wort im guten, d. h. ursprünglichen Sinne einer Herrschaft der ἄριστοι genommen. Das heisst: Es gibt in der Kirche keine Herrschaft, die nicht auf einem Dienste beruhete (Luk. 22, 26); aller Dienst aber ist ein ordentlicher, geordneter, alles Amt nicht ein unberufenes selbsterwähltes, sondern ein durch Berufung gegebenes. Vornehmlich aber ist es zweierlei Dienst, der in der Kirche statthat. Denn das kirchliche Leben ist, wie alles Leben, ein stetes Sichselbstgebären; was Frucht ist, wird Same; so kommt der Glaube aus der Kirche und zugleich die Kirche aus dem Glauben. Der Glaube kommt aus der Kirche, der mater fidelium, die den Einzelnen zum Glauben führt, indem sie über ihm stehend ihm die Botschaft von Christo und die Sacramente darbeut durch ihre Diener; — daher das Amt der Kirchendiener, ministri verbi, die nicht im Namen der Einzelgemeinde, sondern im Namen der großen Einen, von Christo gestifteten und seitdem fortlebenden Kirche vor die Einzelgemeinde treten, und dadurch befähigt sind zu diesem Dienste, daß sie als Theologen in geistigem Zusammenhang mit dem ganzen Verlauf der Kirchenentwicklung stehen; — und andererseits kommt die Kirche aus dem Glauben und Glaubensleben, und hiernach ist sie der coetus fidelium, welcher durch das je gegenwärtig in ihm waltende christliche Leben sich fort und fort fähig erhält, mater fidelium zu bleiben, ministros heranzubilden und auszurüsten und christliches Leben in ihnen zu entzünden und brennend zu erhalten; — daher das Amt der Aeltesten und Diakonen, welche die Blüthe des christlichen Gemeindelebens in sich darstellen sollen, als die sittlich-tadellosesten und die liebend-aufopferndsten, und von denen der minister nur als Theolog an kirchlichem Wissen, nicht aber als Christ an christlichem Leben unterschieden sein soll, die vielmehr durch ihren Glauben und ihre Liebe seinen Glauben und seine Liebe unterstützen sollen.

Beiderlei Dienst, der Kirchendienst am Wort und Sacrament und der Gemeindedienst in Zucht und Liebeswerk, ist kirchliches Amt. Die Aeltesten und Diakonen sind also, obwol Nichttheologen, doch keineswegs „Laien" (ausser in dem Sinne, wie auch der Pastor ein λαϊκός, ein Glied des Bundesvolks Gottes, sein soll), geschweige denn „Weltliche". Sie alle sind ordinirt, sind durch Handauflegung [26]) geordnet und berufen, aber die Aeltesten und Diakonen sind zu einem andern Dienste berufen als der Pastor; daher so

[26]) Auch die Aeltesten und Diakonen werden in der reformirten Confession durch Handauflegung in ihren Dienst eingesetzt. Vgl. mein „Reformirtes Kirchenbuch" (Zürich 1847) S. 248.

streng darauf gehalten wird, daß nur der zum minister Ordinirte die Sacramente verwalten dürfe [27]).

Auf der Basis des Dienstes, und zwar jenes gedoppelten Dienstes, nicht aber auf der Basis einer Repräsentation, erhebt sich nun die Herrschaft, das Regiment in der Kirche. Und dies ist wieder ein doppeltes: einmal die gesetzgebende Gewalt, sodann die Administration. Die Erstere ruht ausschließlich bei der Generalsynode, welche aus sämmtlichen Pastoren und einer höchstens das Doppelte erreichenden Zahl von Aeltesten gebildet wird. In Fragen des Bekenntnisses, also der Kirche, entscheiden, wie wir oben sahen, in erster Linie die Pastoren allein, und nur im Nothfall kann eine ihnen gleiche Anzahl von Aeltesten mitstimmen; in Sachen der Verfassung und Verwaltung stimmen Alle gleich. — Was die Administration betrifft, so ruht diese recht eigentlich bei der auf analoge Weise gebildeten Provinzialsynode; doch so, daß das Consistorium eine provisorische und in manchen Dingen auch eine definitive Administration ausübt.

Das Consistorium der Einzelgemeinde aber bildet insofern den Central- und Schwerpunct dieser ganzen Verfassung, als in ihm beide Arten von Dienst und beide Arten von Herrschaft sich organisch aneinanderknüpfen. Im Consistorium schiessen um den Kirchendiener, als einen Mittelpunct, die Gemeindediener wie Krystalle an, und bilden in ihrer Selbsterhaltung durch Cooptation gleichsam die Herzkammern, denen das Leben aus der Gemeinde zu- und von denen das Leben in die Gemeinde hinausströmt. Zugleich aber wiederum erwächst aus der Gesammtzahl dieser Gemeindeconsistorien die legislative und höhere administrative Kirchengewalt, nämlich die Generalsynode nebst den Provinzialsynoden, dieselbe Kirchengewalt, welcher die Consistorien dann als untergeordnete Administrativbehörden wieder untergeben sind.

So beruht Alles in dieser Verfassung auf der tiefsten innigsten Wechselwirkung zwischen der Ecclesia mater fidelium und der Ecclesia coetus sanctorum; der Einen idealen, durch alle Jahrhunderte fortlebenden christlich-apostolischen Kirche, und der dermaligen, gegenwärtigen Gesammtgemeinde; dem Diener Christi, der im Namen jener und mit ihren Schätzen ausgerüstet vor die Gemeinde tritt, und dem Diener der Gemeinde, in dem die Blüthe christlichen Gemeindelebens

---

[27]) Poitiers, nouv. art. 4: Le docteur (siehe darüber oben in der geschichtlichen Darstellung der kirchlichen Zustände) d'une Eglise ne doit point administrer les Sacraments, si ce n'est qu'il soit élu pour Ministre aussi bien que pour Docteur.

ſich darſtellt; der Wurzelverbindung beiderlei Dienſtes im Conſiſtorium, woraus die höhere Kirchengewalt erwächſt, und der Unterordnung deſſelben Conſiſtoriums unter die mit von ihm gebildete Kirchengewalt. Eine ſolche Verfaſſung, wo auf beiden Seiten — auf der der kirchlichen Wiſſenserrungenſchaft, wie auf der des gemeindlichen Lebens — Chriſtus das Haupt und der Quell und das A und das O und die ſchlechthinige Autorität iſt, — eine ſolche Verfaſſung iſt in der That etwas Anderes als eine demokratiſche Nepräſentativverfaſſung, wo die Einſicht oder Nichteinſicht, der gute oder ſchlechte Wille der unorganiſirten Menge ſouverain iſt, wo die Krone Chriſti, in Millionen Atome zerſplittert, auf die Kopfzahl vertheilt iſt, wo der Bau nicht mehr im Himmel und in der Sonne, Chriſto, ſondern auf der breiten Marktfläche dieſer Erde ſeinen Schwerpunct hat. Eine ſolche Verfaſſung iſt in der That ſogar jenen wirklichen oder vorgeſchlagenen „conſtitutionell-monarchiſchen" Verfaſſungen vorzuziehen, wo in mechaniſcher Weiſe ein die Continuität der Kirche repräſentiren ſollendes hierarchiſch-epiſkopales Element mit einem demokratiſchen verbunden werden wollte; denn jener Epiſkopalismus iſt ſo wenig bibliſch und chriſtlich als dieſe darangehängte Demokratie [28]). Beides, Epiſkopalgewalt und Volksrepräſentation, ſind Begriffe, die in der Kirche Chriſti keine Berechtigung haben. Dieſe kennt nur A) das Amt des Dieners am Wort (εὐαγγελιστής, διδάσκαλος [29])), B) das des διάκονος καὶ πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος (als Gemeinde-Aufſehers), und endlich C) das der aus beiden Aemtern erwachſenden (und in der apoſtoliſchen Zeit deshalb von den Apoſteln als damaligen Lehrern und den Presbytern gemeinſam geübten) Amtes der κυβέρνησις.

Doch iſt es Zeit, nach dieſer, vielleicht nicht ganz unzeitgemäßen Digreſſion zur Entwicklungsgeſchichte der Presbyterialverfaſſung zurückzukehren. Der Grund war gelegt durch die pariſer Synode. Die Synode von Poitiers war hauptſächlich bemüht, Einheit und Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Kirchen-

[28]) Damit ſoll nicht geleugnet ſein, daß ſich auch ein beſſerer, ein nicht-hierarchiſcher Epiſkopalismus, nämlich eine Vertretung einer ganzen Landeskirche durch die Perſönlichkeit eines ſie auf dem Herzen tragenden Oberhirten (z. B. eines ſtändigen Synodalpräſidenten, wie z. B. der Antiſtes in manchen ſchweizer Kantonen) denkbar ſei.

[29]) In der apoſtoliſchen Zeit waren die Apoſtel ſelber Diejenigen, denen vor Allen die Lehre oblag (Apoſtelgeſch. 6, 2). In der Folgezeit traten — als διδάσκαλοι, natürlich nicht als ἀπόστολοι — Diejenigen an ihre Stelle, welche die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων auszulegen und fortzupflanzen haben.

provinzen herzustellen. Das Verhältniß zwischen Consistorium und Provinzialsynode mußte sich vom Frühling 1559 bis Frühling 1560 praktisch und factisch schon consolidirt haben, sodaß man bereits daran denken konnte, nun auch die verschiedenen Provinzialsynoden selber in ein gegenseitiges Cartel zu stellen. Darauf hin zielen mehrere der zu Poitiers beschlossenen Zusatzartikel zur Disciplin. Ein Geistlicher, der in einer einzigen reformirten Gemeinde für einen Schismatiker erklärt worden (wegen unberufenen Predigens oder Widersetzlichkeit gegen die Discipline), sollte sofort allen reformirten Gemeinden in ganz Frankreich als solcher bekannt gemacht werden (Art. 3). Ferner: was eine Provinzialsynode über einen coureur beschliesst, das soll eo ipso als Beschluß der Nationalsynode gelten (Art. 6). Sodann sollten alle Provinzialsynoden gleichmäßig das Verfahren beobachten, nur solche Angelegenheiten vor die Nationalsynode zu bringen, welche entweder wirklich das Interesse aller Provinzen berührten, oder aus Mangel detaillirter gesetzlicher Bestimmungen von der Provinzialsynode noch nicht hatten können entschieden werden (Art. 9). In Folge dieser letztern Bestimmung kamen nun fort und fort jene Einzelfälle zur Vorlage, deren Entscheidungen wir unter dem Titel faits particuliers schon öfter citirt haben, und in welchen die Veranlassung zu einer reichen und feinen Ausbildung des französisch-reformirten Kirchenrechtes lag.

Die Synode von Poitiers war es ferner, welche jenes schon obenerwähnte Gesetz gab, daß dogmatische Dinge in erster Linie von den ministres allein entschieden werden sollten. Der Erwähnung werth sind auch noch die Bestimmungen: a) daß die Anciens et Doyens[30]) des Ortes, wo die Synode gehalten wird, sämmtlich derselben beiwohnen dürfen, doch (bis auf die 2 bis 3 Deputirten) nur mit berathender Stimme; b) daß am Schlusse jeder Generalsynode sogleich der Ort für die nächste gewählt und die dortige Gemeinde zur Einberufung derselben ermächtigt werden solle; c) daß zur Generalsynode aus jeder Provinz wenigstens Ein Pastor nebst Einem Aeltesten oder Diakon kommen müsse; daß aber jeder Pastor mit Deputirten seines Consistoriums kommen dürfe und willkommen sei[31]); d) daß die Nationalsynode unwiderruflich (sans

[30]) Auffallend ist diese Nebeneinanderstellung, da sonst (z. B. Paris 1559 art. 26, vgl. mit Poitiers art. 8) Doyen als Synonymum von Ancien gebraucht und dem Diacre gegenübergestellt wird. Vielleicht ist an der oben citirten Stelle Doyens nur Druckfehler für Diacres.

[31]) Damals scheint also der Fall vorgekommen zu sein, daß ganze Provinzen gar nicht vertreten waren, was bei dem Predigermangel und den noch dauernden Verfolgungen sehr begreiflich ist. In Gergeau, 1601, z. B. erschienen aus 14 Provinzen 39 Deputirte, darunter 22 Pastoren und 17 Aelteste.

appel) entscheiden könne in allen kirchlichen Dingen, ausgenommen in solchen, welche sie ihrer Natur nach vor ein ökumenisches Concil aller reformirten Kirchen Frankreichs und der andern Länder zu bringen für nothwendig halte.

Diese großartige und ächt reformirte Idee eines brüderlichen Zusammenschlusses mit allen reformirten Schwesterkirchen regt sich auch bedeutend auf der Synode von Lyon 1563. Die 1562 gehaltene Synode zu Orléans zeichnet sich hauptsächlich durch detaillirte Ausbildung der Ehegesetzgebung und durch consequentes Festhalten und Weiterbilden der Gleichmäßigkeit, auch im Ritus, aus[32]). Auch in Lyon wurde namentlich Eherecht und Kirchenzucht weiter ausgebildet; doch war diese Synode besonders merkwürdig durch die Verbindung, in welche sie mit den genfer Theologen trat, deren brüderlichen Rath sie nämlich in drei Puncten einholte. Der erste betraf das Eherecht, der zweite die Anwesenheit königlicher Commissaire auf Consistorien und Synoden, der dritte die Ungültigkeit der von Privatpersonen vollzogenen Taufe. — Was die Verfassung betrifft, so wurden zu Lyon fünf weitere Beschlüsse gefasst: 1) die Disciplin solle bei Eröffnung jeder Provinzial- und Nationalsynode vorgelesen werden (was natürlich nicht im Widerspruch steht mit Orléans part. 5, daß die Verlesung der Disciplin nicht vor der Gemeinde auf der Kanzel, beim Cultus geschehen solle); 2) die Beschlüsse der frühern Synoden seien in Ein corps zu vereinigen; 3) gegen Excommunication könne nicht weiter als an die Provinzialsynode appellirt werden; 4) zu einem neuen Artikel der Discipline sei Einstimmigkeit der Generalsynode erforderlich; 5) die Deputirten zur Generalsynode haben sich durch Beglaubigungsschreiben zu legitimiren. Auch über das Institut der Consistorien wurden noch einige, nicht unwesentliche Beschlüsse gefasst. Die Synode von Poitiers (faits gén. art. 7) hatte dem Consistorium erlaubt, für einzelne Fälle und Angelegenheiten

Bourgogne, Provençe und Vivarez sandten nur je einen Pastor und einen Aeltesten, Bas Languedoc, Basse Guienne, Poitou, Xaintonge, Anjou je 2 Pastoren und einen Aeltesten; nur von Isle de France, Normandie, Haut Languedoc und Orléans erschienen je 2 Pastoren und 2 Aelteste. Lionnois sandte gar keinen Pastor, sondern nur einen Aeltesten; die Normandie nur einen Pfarrer.

[32]) Z. B. faits part. 4. Der Pfarrer von Varennes erhält die Weisung, künftig nicht mehr alle Monate das heil. Abendmahl auszutheilen, sondern zu gleicher Zeit mit der ganzen übrigen Kirche. — Dem Independentismus, der sich an keine kirchliche Ordnung und Vorschrift halten wollte, ward also ein kräftiges Ende gemacht. — Was übrigens die Abendmahlsfeier selbst betrifft, so beschloß die II. Synode von Paris (1565), daß dieselbe öfter als bisher, öfter als viermal im Jahre, stattzufinden habe.

etliche andere erfahrene Gemeindeglieder als berathende seinen Sitzungen beizuziehen. Nun scheint man namentlich die Altpresbytern hierzu benutzt zu haben, und es mochte sich auf diesem Wege ein weiterer Kirchenrath in manchen Gemeinden als zweite Behörde neben dem engern Consistorium zu bilden anfangen. Dem arbeitet nun die Synode von Lyon entgegen, indem sie (observ. art. 6) eine jede Nebenbehörde neben dem Consistorium verpönt; die dann und wann von demselben zur Berathung gezogenen Mitglieder sollen mit demselben zusammen nicht une autre Assemblée ou forme de Conseil bilden; sondern das Consistorium allein übe ein office public in der Gemeinde. Ferner wird (Art. 7 ff.) verstattet, daß, wenn nicht specielle Gegengründe stattfinden, Vater und Sohn oder Bruder und Bruder gleichzeitig im Consistorium sitzen dürfen, ebenso daß Professoren und Theologen wählbar sind zu Consistorien und Synoden. Die Synode von Verteuil endlich fasste die bisherigen Gesetze über Eherecht in ein von Calvin formulirtes Decret zusammen. — So kam man auf der gegebenen Grundlage im Formellen und Materiellen Schritt für Schritt weiter. Aecht organisch setzte sich Glied an Glied, und erst folgenden Jahrzehenten war es vorbehalten, die Masse der entstandenen gesetzlichen Bestimmungen wieder einmal zu überschauen, zu schematisiren und zu ordnen.

Unsere Absicht ist jedoch nicht, die Ausbildung dieses Kirchenrechtes in all sein Detail hinein bis zur Synode von Verteuil 1567 zu verfolgen. Wir wenden uns vielmehr nun am Schlusse noch zweien Branchen dieses Kirchenrechtes zu, welche wir bisher absichtlich bei Seite liessen, welche aber einer um so größern Beachtung werth sind, da in beiden die reformirte Confession sich nicht allein von der römischen, sondern auch von der lutherischen scharf und, wie Schreiber Dieses glaubt, nicht zu ihrem Nachtheil unterscheidet.

Die Kirchenzucht, wo sie der Einsetzung Christi gemäß geübt wird, ist nicht eine gesetzliche Beaufsichtigung der Heiligung, ebensowenig eine kirchlich-vormundliche Prüfung, ob Einer würdig oder unwürdig zum Tische des Herrn nahe, sondern lediglich und allein die Handhabung des Rechtes, das die christliche Gemeinde mit allen Societäten theilt: Solche, die sich gegen sie als Gemeinde versündigen, als Gemeinde zur Rechenschaft zu ziehen, und Solche, die in sie als Gemeinde sich nicht fügen wollen, aus ihr herauszuschaffen. An der Gemeinde als solcher versündigt sich aber im ersten Grade, wer in ihr durch ruchbare Sünden ein Aergerniß gibt, also daß andere Glieder zur Gottlosigkeit verführt werden, und die Gemeinde in ihren eigenen Augen des Glanzes christlicher Tugend ermangelt. Wer

solchergestalt gesündiget hat an der Gemeinde, von dem kann sie fordern, daß er durch eine zu leistende Buße ihr genugthue, und daß — ihm selbst zur größten Wohlthat — er dadurch in integrum restituirt und brüderlicher Umgang mit ihm wieder möglich werde. Im zweiten Grade versündigt sich an der Gemeinde, wer durch peccata clamantia oder durch fortgesetztes und verstocktes Sündigen dem guten Ruf der Gemeinde nach aussen hin schadet, und dem Evangelium, das in ihr geprediget wird, Schande macht. Ein Solcher ist auszuschliessen aus dem Verbande der Gemeinde (und folglich auch vom Abendmahl derselben), bis daß er sich bessert. — Diese Excommunication ist mithin nothwendig eine öffentliche, während jene Kirchenbuße eine im Schooße der Gemeinde vorzunehmende ist.

Die hier dargestellten Grundsätze sind keine andern als die der Discipline. Art. 30—32 werden zwei Grade von Zucht unterschieden. Häretiker, Friedenstörer (des contentieux), Gottesverächter, Rebellen gegen das Consistorium, Verräther der Gemeinde, ferner Solche, welche ein Verbrechen begehen, das nach bürgerlichen Gesetzen eine körperliche Strafe verdient, endlich Solche, qui apportent un grand scandale à tout l'Eglise, sind öffentlich zu excommuniciren, d. h. der Gemeinde mit Namen als ausgeschlossen anzukündigen [33]); und in Folge

[33]) Ein Formular des öffentlichen Bannes aus der niederrheinischen Agende siehe in meinem „Ref. Kirchenbuch" S. 256 f. — Zur Bezeichnung des Geistes, in welchem dieser Bann geübt wurde, führe ich folgende Stellen daraus an: „Geliebte in Christo! Es ist euch bekannt, daß wir zu unterschiedlichen Zeiten nach gewissen Stufen euch vorgehalten haben, welche große Sünde und schwere Aergerniß unser Mitglied N. gethan und gegeben habe, zu dem Ende, daß er durch eure christliche Vermahnung und Gebet zu Gott sich bekehren ꝛc. möchte. Wir können euch aber mit großer Traurigkeit nicht verhalten, daß bis daher uns Niemand vorgekommen sei, der im Geringsten angedeutet habe, daß er durch die vielen Ermahnungen, so an ihn sowol absonderlich als vor Zeugen und in Gegenwart Vieler geschehen sind, zu einiger Bereuung seiner Sünde sollte gekommen sein, oder einige Zeichen wahrer Buße von sich hätte spüren lassen." (Folgt nun die „Ausschliessung aus der Gemeinde des Herrn und von der Gemeinschaft Christi, der heil. Sacramente und allem geistlichen Segen und Wohlthaten Gottes, welche Er seiner Gemeinde verheisst und beweiset".) — „Ferner ermahnen wir euch, liebe Christen! daß ihr euch mit Demselbigen nicht gemein machet, auf daß er beschämt werde; gleichwol ihn nicht haltet als einen Feind, sondern ihn nun und dann ermahnet, wie man einen Bruder pflegt zu ermahnen. Unterdessen wolle sich ein Jeder an dergleichen Beispiel spiegeln, damit er den Herrn fürchte und sich fleissig vorsehe, daß er nicht falle" ꝛc. Das Formular schliesst mit einem Bußgebet der Gemeinde, worin es heisst: „Ja wir sind Alle würdig, von dir abgeschnitten zu werden" ꝛc., und worin am Ende für den Ausgeschlossenen gebetet wird.

dessen sind sie wirklich ausgeschlossen, d. h. nicht blos zu der Communion des heil. Abendmahls, sondern auch zu der Theilnahme am Cultus unberechtigt, bis sie sich freiwillig beim Consistorium melden. Die Gemeinde hat alsdann die Aufrichtigkeit ihrer Buße zu prüfen (l'Eglise jugera de leur pénitence). Wird die Wiederaufnahme verstattet, so hat der Excommunicirte pénitence publique zu thun, d. h. vor versammelter Gemeinde ein Bekenntniß seiner Reue und Versprechen der Besserung abzulegen. — Leichtere Vergehen dagegen sind mit der Privatexcommunication zu belegen. Der Fehlende bleibt hierbei Mitglied der Gemeinde, sein Name wird nicht öffentlich bekannt gemacht (damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die über ihn verhängte Zucht doch den Gemeindegliedern bekannt wird); er darf den Predigt-Gottesdienst besuchen, bleibt aber vom heil. Abendmahl ausgeschlossen, bis er sich beim Consistorium zur Kirchenbuße gemeldet, welche er nach geschehener Prüfung seiner Besserung vor dem Consistorium zu leisten hat[34]).

In der Anwendung der Kirchenzucht unterschied sich die reformirte Kirche Frankreichs vortheilhaft von der genfer Kirche. In Genf waren Kirche und Staat und in Folge dessen auch Kirchenzucht und Staatspolizei so enge und widernatürlich zu einer gesetzlichen Theokratie verknüpft, daß die vénérable compagnie diejenigen Individuen, welche sie mit dem Kirchenbann belegte, hierdurch selbst den Staatsbehörden factisch zu bürgerlicher Bestrafung denuncirte, (sodaß rein geistliche, innere Vergehen, oder rein kirchliche, wie schlechter Kirchenbesuch, alsdann von der weltlichen Obrigkeit bestraft wurden), und daß wiederum die bürgerliche Obrigkeit gehalten war, Leute, die gegen Staatsgesetze (z. B. gegen die vom Staate damals in Genf wie überall festgestellte Kleiderordnung) sich verfehlten, der Kirchenbehörde zu denunciren, welche Dieselben nun auch kirchlich zu züchtigen hatte. Eine solche Verbindung von Kirchenzucht und Staatspolizei zur Staatszucht und Kirchenpolizei war der reformirten Kirche Frankreichs nicht allein fremd, sondern ihre ganze Situation trieb sie vielmehr, wie wir schon oben gesehen, darauf hin jene beiden Gebiete soweit als nur immer möglich auseinander zu halten. Sie wollte mit Absicht und Bewusstsein nicht Alles, was der ihrem Wesen fremde katholische Staat verpönte, mit Bann belegen; sie wollte nicht die Magd der Polizei sein[35]); noch ferner lag es ihr, jegliches Vergehen

[34]) Die Synode von Lyon fügt (saits part. 18) noch bei, daß, wer wegen leichterer Vergehen Kirchenbuße gethan, dann aber wiederholte Rückfälle sich habe zu Schulden kommen lassen, ebenfalls öffentlich excommunicirt werden könne.

[35]) Dieser Gegensatz gegen die genfer Zustände zeigt sich oft bis in's Kleinste. In Genf wurde, wer gegen die vom Staate vorgeschriebene Kleider-

eines Gemeindegliedes der Obrigkeit zu denunciren; darum war ihr die Gegenwart der königlichen Beamten in den Sitzungen der Consistorien und Synoden so höchst lästig.

Bei alle dem müssen wir es uns immer eingedenk bleiben, daß die Begriffe von Sittlichkeit damals weit strenger waren, als jetzt bei uns. Wenn deshalb Dies und Jenes, was jetzt gar nicht als unerlaubt betrachtet wird, damals mit Kirchenbann belegt werden konnte [36]), so liegt der Grund hiervon nicht darin, daß die Kirchenzucht damals unverhältnißmäßig streng gewesen wäre, sondern darin, daß dem ernsten Sinn jener Märtyrergenerationen Manches, worüber wir leicht hinweggehen, wirklich Aergerniß gab und als Aergerniß erschien.

In jeder Hinsicht merkwürdig ist das Eherecht der reformirten Kirche Frankreichs (welches übrigens in den reformirten Kirchen der meisten Länder sich ebenso wiederfindet), und zwar durch die ungeheure Bedeutung, welche auf das Verlöbniß gelegt wird. Es gibt bekanntlich hier zwei Grundansichten. Nach der einen besteht das Wesen der Ehe in einem individuellen Verhältniß zweier Personen, nämlich dem geschlechtlichen Coitus, und hiernach ist die Ehe mit dem Coitus eigentlich vollzogen. Nach der andern besteht sie in einem persönlichen Verhältniß zweier Personen, das seine Spitze und Vollendung allerdings auch erst im Coitus erreicht, doch aber auch da schon gegeben ist, wo zwei Personen in geistig-sittlichem frei-bewusstem Willensacte sich einander anverlobt und zu künftiger consummatio der Ehe hingegeben haben. Das kanonische Recht, obwol es im Ganzen (namentlich in der Betrachtung der sponsalia de futuro, und der Erlaubniß ihrer Trennung durch ein repudium cum causa rationali, und darin, daß es ein früheres anderweitiges Verlöbniß nicht als imp. dirimens einer später geschlossenen Ehe betrachtet) sich der erstern Ansicht anschliesst, schwankt doch in der Gestattung des matrimonium frigidorum zur zweiten Ansicht hinüber. Und nicht mit Unrecht. Denn diese zweite Ansicht hat Vieles für sich. Eheleute die sich erst in ihrem Alter geheirathet und nie die Ehe voll-

---

ordnung sich verging und Seide oder künstliches Haargeflecht trug, von der Kirche excommunicirt. Die französische Nationalsynode von Orléans 1562 bestimmt Art. 12, daß wegen Tracht und Kleidung keine Kirchenbuße verhängt werden solle, und noch weniger die Kirche Gebote über Kleidung geben solle, da dies Sache der weltlichen Obrigkeit sei.

[36]) Die Synode von Poitiers (faits part. 6) bestimmt z. B., daß celui, qui fait profession de danser, mehrmals ermahnt, wenn er aber nicht ablasse, excommunicirt werden solle, und zwar principalement à cause de sa pertinacité et rebellion.

zogen haben, können darum doch ächte wahre Eheleute sein, bei welchen die feinere psychische Hingabe des Weibes an den Mann auf's allervollkommenste, als eine eng mit dem physischen Unterschied der beiden Geschlechter zusammenhängende, stattfindet, obwol diese psychische Hingabe der letzten Besiegelung durch die physische ermangelt; und wo man der Ehefrau, die den greisen Gatten mit wahrer ehelicher Treue pflegt, das schreiendste sittliche Unrecht thäte, wenn man sie blos als seine Haushälterin betrachten und jene psychisch-sittliche That der persönlichen Coalescenz verkennen wollte. Umgekehrt dagegen besteht zwischen einem jungen Menschen und einer in nur fleischlichem Rausche von ihm verführten Magd keine Ehe, denn hier haben sich Beide nur als thierische Individuen und nicht als Persönlichkeiten vereinigt [37]).

Das reformirte Kirchenrecht schliesst sich nun mit strenger Consequenz dieser zweiten Ansicht an. Mit dem Verlöbniß, d. h. dem freien, bewussten, solennen Eheversprechen, ist die Ehe als kirchenrechtlich bindend vorhanden. Das Verlöbniß ist nicht ein willkürlicher Privatvertrag unter Menschen; elle n'est pas de la même nature que ces autres Conventions et Accords, qui dependent de la volonté des hommes; — — la promesse est sacrée et doit être irrévocable. Moïse ne fait aucune distinction entre le crime d'une femme mariée et celui de la fiancée, lorsqu'elles commettent paillardise, Deut. 22, 22—24 [38]).

Hiernach hat sich das reformirte Eherecht folgendermaaßen gestaltet.

A. Vorbedingungen zu Verlöbniß und Schliessung der Ehe sind: 1) das erreichte zwölfte Jahr. Verlöbnisse die vor erreichtem zwölften Jahre stattgefunden haben, werden, wenn einer der Verlobten späterhin darauf anträgt, für nichtig erklärt (Lyon, faits part. 14). Ein mannbares Mädchen war mit einem dreizehnjährigen Knaben mit Bewilligung der Eltern kirchlich getraut worden, und hatte bei ihm geschlafen, doch ohne von ihm erkannt zu werden. Nachher wollte sie sich von ihm trennen und ihn nicht als Gatten anerkennen, und auch der Gatte war dies zufrieden. Die Nationalsynode von Lyon erklärte aber diese Ehe für indissoluble (Lyon, part. 43). — Niemand wird anstehen, diese Herabsetzung des mündigen Alters auf 12 Jahre (welche übrigens natürlich mit jener Gesammtanschauung des Verlöbnisses und der Ehe

---

[37]) Etwas ganz Anderes sind natürlich wilde Ehen, wo persönliche Hingabe stattfindet, und nur die kirchliche Ordnung der Einsegnung nicht gewahrt wurde.

[38]) I. Réponse de Genève, auf der Synode von Lyon.

nichts zu schaffen hat und nicht auf deren Rechnung gesetzt werden darf) für unpassend anzuerkennen. Ja es ist dies eigentlich eine Inconsequenz gegen jenes Princip. Gerade wenn die Ehe als persönliche Hingabe aufgefasst wird, muß man auch persönliche Reife als Vorbedingung fordern.

2) Elterliche Einwilligung, welche jedoch durch das Consistorium supplirt werden kann, wenn sich die Eltern aus unvernünftigen Gründen „einer so heiligen und heilsamen Sache, wie die Ehe ist", widersetzen (Discipl. art. 38). Mangel der elterlichen Einwilligung ist kein imped. dirimens publicum der Ehe (Poitiers, part. 19), wol aber ein impediens und (Verteuil, decr. I. art. 3) selbst ein imped. dirimens privatum; doch Beides in dem Falle nicht, wenn die elterliche Einwilligung zum Verlöbniß gegeben und hernach wieder zurückgezogen war (I. Rép. de Gen.: Quoique la fiancée soit en la puissance de ses parens, jusqu'à ce qu'ils l'aient remise à son mari, cependant cela ne déroge en rien aux droits du fiancé).

3) Körperliche Fähigkeit. Verheimlichte Impotenz ist ein imp. dirimens (Verteuil 1567, decr. 3. art. 1).

B. Ehehinderniſſe sind folgende. Impedimenta publica dirimentia, d. h. Hinderniſſe, bei deren Stattfinden nicht allein das Verlöbniß, sondern selbst die bereits geschlossene Ehe getrennt werden musste, sind: 1) zu nahe Verwandtschaftsgrade. In gerader Linie ist die Ehe natürlicherweise überhaupt verboten, in der Seitenlinie nur im ersten und zweiten Grad; die Discipline beschränkt sich in Bezug auf Blutsverwandtschaft wie Affinität, art. 36, auf die ganz allgemeine Bestimmung, daß les fidèles ne pourront contracter mariage avec aucune personne, dont il pourroit arriver quelque grand scandal; die Synode von Poitiers erlaubt (part. 24) dem Wittwer, die cousine germaine seiner verstorbenen Frau zu heirathen; die Synode von Lyon (part. 48) verstattet, wiewol ungern, die in Gottes Wort nicht verbotene, doch aber Aergerniß erregende Ehe zwischen Geschwisterkindern; die von Verteuil 1567 (decr. 8. art. 3) verbietet dieselbe absolut, parceque ces mariages n'ont pas été pratiqués depuis longtemps, et que nous devons éviter le scandale, et empêcher que les ignorants ne blasphèment Dieu et sa Parole; die Synode von Saumur 1596 erlaubt sie wieder (mat. gén. art. 31), weil sie mittlerweile durch eine königliche Verordnung erlaubt worden war. Die Heirath zwischen Onkel und Nichte, Neffen und Tante ist (Verteuil 8. art. 2) verboten. Was die Affinität betrifft, so sind (ebendas. decr. 9) Ehen mit den Schwiegerältern und Stiefältern, sowie mit der Wittwe des Neffen und Großneffen, endlich auch mit Schwager oder Schwägerin verboten. Letzteres

anlangend verbot die Synode von Poitiers (part. 9) die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau nur in dem Falle, daß Dieselbe Kinder hinterlassen hätte [39]); die Synode von Lyon (part. 29) und die genannte von Verteuil dehnten das Verbot aber auf alle Fälle aus. — Dagegen war Pathen- und Gevatterschaft trotz der Staatsgesetze kein Hinderniß (Orléans, Art. 8). Ebenso war es (Montpellier 1598, observ. art. 16) dem N. erlaubt, die Wittwe eines Mannes zu heirathen, der zur ersten Frau die Schwester des N. gehabt hatte.

2) Begangener Ehebruch. Ein Wittwer darf eine Wittwe, die er verführt hat, nicht heirathen (Verteuil, decr. 9. art. 6).

3) Bestehn eines Verlöbnisses aus früherer Zeit, ohne wissentlichen Treubruch des verlobten Theiles. Hierüber sei es erlaubt einen interessanten Fall mitzutheilen, der auf der Synode zu Poitiers zur Vorlage kam (faits partic. art. 19). Ein junger Mann verlobte sich mit einem Mädchen, und begab sich dann auf Reisen. Drei Jahre blieb er aus. Die Eltern, welche die ganze Verlobung schon avec quelque dépit et mécontentement betrachtet hatten, nahmen die längere Abwesenheit des Bräutigams zum Vorwand, und verheiratheten die Tochter an einen Andern. Nachdem dies geschehen (die Hochzeit vorbei) war, kam der erste Bräutigam zurück. Das Consistorium fragte nun an, ob der erste Bräutigam verpflichtet sei seine Braut zu reclamiren; daß er sie reclamiren dürfe, war gar keine Frage; ein imped. dirimens privatum war nach reformirtem Eherecht jedenfalls vorhanden; ob aber auch ein imped. dirimens publicum, das sollte zur Entscheidung kommen. Die Sache kam bis vor die Nationalsynode. Diese entschied folgendermaaßen. Wenn das Mädchen leichtsinnig und ohne hinreichende Vermuthungsgründe, daß der erste Bräutigam um's Leben gekommen sein könnte, die Heirath mit dem zweiten eingegangen habe, so sei sie eine Ehebrecherin, und der erste Bräutigam müsse von der weltlichen Obrigkeit für ledig erklärt werden. Sei sie aber par de faux rapports veranlaßt worden ihn todt zu glauben, habe also den Zweiten ohne Absicht des Ehebruchs geheirathet, so müsse der erste Bräutigam sie reclamiren und heirathen.

4) Trennung einer frühern Ehe aus nichtigen Gründen (La Rochelle 1607, mat. gén. art. 21). S. unten bei der Ehescheidung.

Impedimenta dirimentia privata, d. h. Hindernisse um derentwillen nicht allein ein Verlöbniß, sondern selbst eine bereits geschlossene Ehe getrennt werden durfte, wenn der Eine Theil es begehrte,

---

[39]) Ein Verbot, welches sogleich im folgenden Jahre ohne Menschenfurcht gegen Hochgestellte durchgeführt wurde (Orléans, part. 9).

waren 1) nach dem eben Bemerkten: das Bestehn eines frühern Verlöbnisses bei wissentlichem Treubruch des verlobten Theils; 2) verheimlichte Impotenz (Verteuil, decr. 3. art. 1); 3) verheimlichter Mangel der Virginität (ebendas. und Lyon, part. 41); 4) Mangel der elterlichen oder vormundschaftlichen Einwilligung (s. oben). Hierüber bestimmt die Synode von Verteuil noch (decr. 1, art. 1. decr. 2, art. 1), daß Männer über 20 und Mädchen über 18 Jahren, wenn sie vergeblich um die elterliche Einwilligung nachgesucht haben, auch ohne dieselbe heirathen können. Eine ohne elterliche Einwilligung geschlossene Ehe durfte auf Verlangen der Eltern oder Vormünder für null und nichtig erklärt und bestraft werden (Verteuil, decr. 1, 3). 5) Impotentia superveniens (Verteuil, decr. 11, art. 1—2). 6) Erwiesene und eingestandene Behextheit des einen Theils! (Verteuil, ebendas.).

Impedimenta impedientia publica, d. h. Hindernisse, bei deren Stattfinden ein Verlöbniß nicht geschlossen werden sollte, und wenn es dennoch bereits geschlossen war, nicht zur Ehe eingesegnet werden durfte, (doch ohne daß darum eine solche Ehe, wenn sie fehlerhafter Weise dennoch geschlossen wurde, hernach hätte wieder aufgehoben werden dürfen) waren: 1) Religionsverschiedenheit. Ehen mit Nichtchristen waren absolut untersagt, schon durch das bürgerliche Gesetz. Gemischte Ehen zwischen Reformirten und Katholiken waren nur bedingungsweise erlaubt, nämlich nur, wenn der katholische Theil das solenne Versprechen gab, „aller Idolatrie zu entsagen, um christlich in der Kirche Gottes zu leben" (Verteuil, avert. gén. art. 18), d. h. also, wenn er vor der Trauung zur reformirten Confession übertrat; denn (Lyon, disc. art. 19) über keinen Katholiken sollte ein reformirter Pastor den Trauungssegen sprechen. Eltern die ihre Kinder trotzdem an Katholiken verheiratheten (also vom römischen Priester einsegnen liessen), wurden sammt ihren Kindern öffentlich excommunicirt (Saumur 1596, mat. gén. art. 17). Ein Reformirter welcher eine Katholikin (une femme de Réligion contraire) heirathete, ward für Zeitlebens zu allem und jedem Dienst in der Kirche unfähig. 2) Excommunication des einen oder andern Theils vor geschehener Kirchenbuße und Wiederaufnahme (Verteuil, avert. gén. art. 18). 3) Mangel der gesetzlichen Zeit der Wittwerschaft. Eine Wittwe soll erst $7\frac{1}{2}$ Monat nach dem Tod ihres Mannes wieder heirathen (Montpellier 1598, observ. art. 17. Vgl. Verteuil, avert. art. 3.). 4) Zurücknahme des Versprechens des katholischen Theils, reformirt werden zu wollen (Lyon, part. 20).

C. Förm der Eheschliessung. 1) Die Verlobung soll vor wenigstens zwei Zeugen geschehen (Verteuil, decr. 2, art. 3), nicht im

Gottesdienſt, ſondern in der Regel vor dem Conſiſtorium (Synode von Tonneins 1614, éclairc. 4), und ſechs Wochen nachher ſoll die Trauung erfolgen (Verteuil, decr. 4, art. 1). Wartet das Brautpaar länger, ſo iſt es vom Conſiſtorium zur Verehelichung aufzufordern. Weigert es ſich überhaupt die Ehe zu ſchlieſſen, ſo iſt es vor das Conſiſtorium zur Unterſuchung der Sache zu laden. Erſcheint es nicht, ſo wird es ohne Weiteres proclamirt (Verteuil, decr. 4, art. 2 u. 3). — Verlöbniſſe die nicht in gehöriger Form geleiſtet ſind, ſind ungültig (Lyon, faits part. art. 36); ebenſo erzwungene (art. 34) oder ohne gehöriges Bewuſſtſein von der Bedeutung dieſer Handlung geſchehene Verlöbniſſe (vgl. Synode von Vitre 1583, mat. part. art. 2).

2) Proclamation (denunciatio publica, „les bans“). Die Brautleute haben den von einem Notar oder ſonſtigen autoriſirten Perſonen unterzeichneten Ehecontract dem Conſiſtorium vorzulegen. Darauf erfolgt die Proclamation drei Sonntage nach einander. Erlaſſung der dreimaligen Proclamation kann nur pour de grandes causes ſtattfinden (disc. art. 34).

3) Die Trauung ſelbſt iſt unerlaßliche Vorbedingung der consummatio matrimonii (Verteuil, decr. 5, art. 2). Uebertretungsfälle ziehen dreitägiges Gefängniß bei Waſſer und Brod und Citation vor das Conſiſtorium nach ſich (ebendaſ.). — Man bemerke, daß dieſe Decrete von Verteuil mit ihrer ächt genferiſchen Verbindung irdiſcher Strafen mit kirchlicher Zucht von Calvin verfaſſt ſind, und auf ſeine Autorität hin von der Synode zu Verteuil angenommen wurden. Die frühern Synoden hatten die wilden Ehen (matrimonia clandestina) in ganz anderem Geiſte behandelt. Die Synode von Orléans 1562 hatte beſchloſſen (art. 10): daß Perſonen die in wilder Ehe gelebt, wenn ſie nachträgliche Einſegnung ihrer Ehe begehrten, erſt Kirchenbuße (je nach Umſtänden öffentlich oder auch nur vor dem Conſiſtorium) thun ſollten (ohne Gefängniß bei Waſſer und Brod!); und auch dieſe Kirchenbuße ſollte in zwei Fällen unterbleiben: erſtlich, wenn ſie die wilde Ehe vor ihrem Uebertritt zur reformirten Confeſſion und ohne Einſpruch von Seite ihrer damaligen Geiſtlichkeit geſchloſſen hatten; und zweitens, wenn ſie zwar als Reformirte die Ehe ſchloſſen, aber zu einer Zeit wo noch keine église dressée, mithin kein reformirter Geiſtlicher an ihrem Wohnort war. In beiden Fällen ſollte die Ehe einfach vom Conſiſtorium ratificirt werden.

D. Eheſcheidung. Gelegenheitlich wird ausgeſprochen, daß Gefangenſchaft des einen Theils, auch verdiente (la Rochelle 1607, mat. gén. art. 20), Ausſatz (ebendaſ. 21), riechender Odem (Lyon 1563, faits part. 44) u. dgl. keine Scheidungsgründe ſind, und daß, wenn Jemand

sich um solcher nichtiger Gründe willen hatte scheiden lassen und dann eine zweite Ehe eingegangen war[40]), diese zweite Ehe für nichtig erklärt und getrennt werden musste (La Rochelle, art. 21). Wirklicher Scheidungsgrund war eigentlich nur der Ehebruch, dem sich nur solche Fälle böslicher Verlassung, die die höchste Wahrscheinlichkeit des Ehebruchs involvirten, anschlossen. Es war dies biblisch; es war auch consequent. Denn die persönliche Hingabe zweier persönlichen Wesen an einander kann durch blos geistige Disharmonien (Abneigung, Temperamentsverschiedenheit u. s. w.) nicht auf den Grund zerrissen werden. Die Freiheit der Persönlichkeit bringt es mit sich, daß geistige Disharmonie durch beharrliches Streben überwunden werden kann. Auf den Grund zerrissen wird jenes persönliche Verhältniß nur da, wo ein Gatte Das, was in der Ehe zur Spitze und zum Ausdruck des persönlichen Verhältnisses geheiligt ist, ausserehelich verschleudert, und sich dem andern Gatten gegenüber somit zum blosen Individuum herabsetzt. Wirkliche Scheidungsgründe waren: 1) Erwiesener Ehebruch des einen oder andern Theils (disc. art. 37. Verteuil, decr. 12, art. 1—2). Aber selbst für diesen Fall verordnen sowol die Discipline von Paris 1559 als die Decrete von Verteuil, daß das Consistorium zuvor den unschuldigen Theil ermahne, dem schuldigen zu verzeihen (on l'exhortera de pardonner, sagt das Decret von Verteuil, mais on ne l'en sollicitera pas avec importunité, et on ne pourra l'obliger en aucune manière de le garder). 2) Zehnjährige Abwesenheit eines auf Reisen gegangenen unbescholtenen Gatten (Mannes), wenn bestimmte Vermuthungen dasind, daß er nicht etwa blos irgendwo gefangen werde, sondern todt sei (Verteuil, decr. 12, art. 3). 3) Bösliche Entfernung eines bescholtenen Mannes mit factischer Weigerung Desselben, auf wiederholte öffentliche und Privat-Aufforderungen hin zurückzukehren (ebendas. art. 4). 4) Dreimalige bösliche Verlassung von Seite eines bescholtenen Mannes nach vergeblicher bürgerlicher Bestrafung (art. 5). 5) Einmalige bösliche Verlassung von Seite eines bescholtenen Mannes, bei ein Jahr lang dauernder und von der Frau

[40]) Beides war natürlich nur vor dem Uebertritt zur reformirten Confession möglich. In die Verlegenheit, ein Ehepaar, dessen einer Theil vorher um nichtiger Gründe willen geschieden worden, wider sein Gewissen trauen zu müssen, konnte ein reformirter Geistlicher gar nicht kommen. Denn wer sich ohne Erlaubniß des Consistoriums, um nichtiger Gründe willen, durch die weltliche Obrigkeit scheiden ließ, wurde excommunicirt, und hatte somit (nach Verteuil, avert. gén. part. 18) ohnehin keinen Anspruch auf kirchliche Trauung durch einen reformirten Pastor.

beſchworener abſoluter Unkenntniß ſeines Aufenthalts (art. 6). 6) Böslíche Verlaſſung von Seite der Frau, wenn Dieſelbe auf hinreichende Aufforderungen hin nicht zurückkehrt, oder wenn nach ihrer Rückkehr ein gegründeter Verdacht des Ehebruchs nachgewieſen werden kann (art. 7). Analoge Beſtimmungen gelten von den Brautleuten (art. 6 ff.). Böslíche Verlaſſung darf vom verlaſſenen Theil nicht verheimlicht werden (art. 11).

Das Procedere der Scheidung iſt allemal dies (disc. art. 37. Orléans, art. 9), daß der unſchuldige Theil vom Conſiſtorium eine ſchriftliche Ledigerklärung erhält; die Scheidung ſelbſt bleibt den bürgerlichen Behörden überlaſſen. Der ſchuldige Theil erhält (Orléans, art. 9) die Erlaubniß zu Wiederverheirathung erſt, wenn der unſchuldige bereits wieder geheirathet hat, oder, falls dies lange Zeit nicht geſchieht, jenem auf ſein Begehren die Erklärung, nicht mehr heirathen zu wollen, gibt; und zwar muß der ſchuldige Theil, bevor er jene permission erhält, erſt Kirchenbuße thun. —

Soviel in Kürze zur Darſtellung dieſes im Ganzen noch ſehr wenig bekannten Eherechtes. Mag uns die Premirung des Verlöbniſſes in demſelben, mag uns namentlich die Auflöſung einer bereits conſummirten Ehe um eines frühern bloſen Verlöbniſſes willen hart und ungereimt vorkommen, ſo wollen wir doch nicht auſſer Acht laſſen, daß hierbei unter dem Verlöbniß auch etwas ganz Anderes, Solenneres, als bei uns verſtanden wird; daß das Verlöbniß nur 6 Wochen der Trauung vorausgehen durfte, ſomit im Grunde die erſte Einleitung zur Trauung ſelbſt war; daß namentlich ein Jeder imvoraus wuſſte, wie er daran war, und in Folge deſſen durch jenes Eherecht zu einer weit ernſtern Prüfung ſeiner ſelbſt und aller Verhältniſſe vor der Verlobung veranlaſſt wurde, als dies bei uns der Fall zu ſein pflegt; ſodaß durch jenes Eherecht, welches die Ehe ſo conſequent als Vereinigung zweier Perſönlichkeiten auffaſſt, der Unzahl ſonſt vorkommender unbeſonnen geſchloſſener und unglücklicher Ehen ſicherlich vorgebaut wurde. Endlich aber iſt klar, daß ein ſolches Eherecht nur im engſten Verein mit einer ſolchen Presbyterialverfaſſung und Kirchenzucht beſtehen konnte und beſtehen kann. In dieſer reformirten Kirche Frankreichs war Alles aus Einem Guſſe.

VII.

Die drei jüdiſchen Secten: Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer.

Dargeſtellt

von

Dr. ph. Bilfinger,
Pfarrer zu Roraker in Württemberg.

Bekanntlich waren zur Zeit unſeres Erlöſers drei Hauptſecten unter den Juden einheimiſch, welche in engem Zuſammenhange mit dem Gang der letzten Schickſale des jüdiſchen Volks und mit der Geſtaltung des Charakters ihrer Religion ſtanden.

Da eine hiſtoriſche Darſtellung ihres Weſens zu verſchiedenen Vergleichungen mit Erſcheinungen der Neuzeit Anlaß gibt, ſo verſuchen wir im Nachfolgenden eine kurze Darſtellung; wobei wir uns mehr nur an das rein Geſchichtliche halten und das Vergleichen mit den Beſtrebungen und Richtungen unſerer Zeit dem Leſer überlaſſen.

Die Phariſäer und Sadducäer haben durch ihre Reaction (Matth. 22, 18. 29) Chriſto und ſeinen Apoſteln ſo manche Urſache zu offenem Tadel ihrer Lehren und ihres Wandels gegeben. Die Eſſäer, welche in Kol. 2, 23 angedeutet zu ſein ſcheinen, haben theilweiſe ihr Jahrhunderte lang geſuchtes Ziel in den allein die Bedürfniſſe des Geiſtes befriedigenden Wahrheiten des Chriſtenthums (Euſeb. KG. 2, 17) gefunden. Die zwei erſten Tropen dieſer dreifachen Häreſis ſind geſchichtlich aufgetreten als unmittelbar und weſentlich eingreifend theils in die Lehrvorträge des Erlöſers (Matth. 22), theils mittelbar und in Verbindung mit dem dritten Tropus in den Entwicklungsgang des Chriſtenthums (Apoſtelgeſch. 4. Kol. 2, 8. 18). Ferner, Ebenderſelben engherzige und mit der ethiſchen Beſtimmung des Menſchen im Widerſpruch ſtehende Anſichten, Vorurtheile und Gebräuche ſind die häufigen und ſtets traurigen Puncte geweſen, an welche Chriſtus den hauptſächlichen Theil ſeiner himmliſchen Wahrheiten anzuknüpfen ſich veranlaſſt ſah. Endlich haben wir in den Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel gegen Dieſelben ein ſicheres Kri-

terium für die falſche Richtung ihrer in das reine Chriſtenthum immer wieder auf's neue ſich einſchleichenden, von dem wahren Geiſte deſſelben abweichenden und öfters in offenbaren Contraſt mit ihm ſtehenden Satzungen, Meinungen, Lehren, Uebungen u. ſ. w. Darum hat es auch in dieſer Beziehung einen eigenthümlichen Werth, die Beſchaffenheit des jüdiſchen Religionsbegriffs, wie er ſich in dieſen drei Secten darſtellt, näher kennen zu lernen. Je mehr es in dem religiöſen Intereſſe liegt, das Chriſtenthum als die abſolute Religion auch in ſeinem hiſtoriſchen Anfangspuncte zu erfaſſen: deſto weniger kann das Verhältniß übergangen werden, in welches die Religion des Geiſtes bei ihrem Auftreten zu den vorhandenen Richtungen der jüdiſchen, zur bloſen Aeuſſerlichkeit herabgeſunkenen Gottesverehrung (Mark. 7, 6) ſich geſtellt ſah.

Zu bedauern iſt freilich, daß in derjenigen Periode des Judenthums, mit welcher wir es zu thun haben, die innern Momente deſſelben faſt in lauter Negationen des abſolut Wahren und Guten beſtehen, und daß uns meiſtens nur Hemmungen und Störungen der ſittlich religiöſen Entwicklung des auserwählten Volks Gottes begegnen. Denn eben dieſe Entwicklung begann ihren Rückſchritt mit dem Aufhören der theokratiſchen Propheten (Matth. 23, 35 [1])) und mit dem Hervortreten der von Gott ſich abwendenden Prieſter (Maleach. 2). Vgl. de Wette, bibl. Dogm. 1, S. 49. Anm. 6. Da indeſſen die Geſchichte das Recht hat, auch die Bearbeitung ihrer an religiöſem und wiſſenſchaftlichem Gehalte ärmern Perioden, die mit den aufgeklärten abwechſeln und den Wendepunct einer neuen Zeit bilden, zu verlangen: ſo mögen hier einige, zu weiterer Unterſuchung aufforderude, Bemerkungen über Entſtehung und Charakter der jüdiſchen Secten Platz finden.

Die Hauptquellen für dieſen Gegenſtand ſind: die Apokryphen Alten Teſtaments; das Neue Teſtament; die Alterthümer und der jüdiſche

---

[1]) Ungeachtet Hug (Einl. II, §. 5.) mit Scharfſinn zu zeigen geſucht hat, daß unter dieſem Zacharias der von Joſephus (jüd. Krieg 4, 5) erwähnte, vor der Zerſtörung von Jeruſalem Getödtete gemeint ſei, von welchem der Herr in prophetiſchem Geiſte geſprochen habe: ſo haben uns doch ſeine Gründe nicht davon zu überzeugen vermocht. Wir halten dafür, daß Chriſtus keinen Andern als den bekannten Propheten Zacharias meine. Es iſt ja ausdrücklich von Propheten die Rede und von bereits vergoſſenem Blute. Chriſtus wirft hier einen Blick in die Vergangenheit. Zacharias, der Sohn Jojada's in 2. Chron. 24, 20—21, kann nicht gemeint ſein. Denn er war nicht der Sohn Barachjá, bildet keinen ſo paſſenden Schlußpunct als einer von den zwei letzten Propheten, und wurde nicht zwiſchen dem Tempel und Altar getödtet. Daß Chriſtus, der hier den Phariſäern in's Gewiſſen redet, eine nicht ſchriftlich verzeichnete, ſondern traditionelle That erwähnt, ſpricht eher für als gegen unſere Anſicht.

Krieg des Josephus; Einzelnes bei Epiphanius, Tertullian und Hieronymus; und hinsichtlich der Essener, einige Stellen bei Philo und Plinius. Die bezüglichen Stellen im Talmud und den Apokryphen sind von Serarius, Drusius, Scaliger, Reland, Carpzov, Ammon, Stäudlin, Güldenapfel, Schulze, de Wette, Paulus, Bretschneider, Neander u. A. bereits vielfach benutzt und zum Theil excerpirt. Auch sind über einzelne Puncte treffende Abhandlungen von Psellus, Lüderwald, Bauer, Flatt, Bengel, Gfrörer u. A. erschienen. Aber eine zusammenhängende Untersuchung der Secten fehlt noch, wiefern ihrer meistens blos sporadisch in umfassendern geschichtlichen Werken und mehr nur in Beziehung auf einzelne Lehrsätze gedacht ist.

Der Gang unserer Untersuchung ist folgender:

I. Entstehung und Bildung der Secten. 1. Fingerzeige im Alten Testament; 2. Skizze der jüdischen Geschichte in den letzten drei Jahrhunderten vor Christo; 3. Momente welche auf die Secten einwirkten. II. Darstellung der Secten, besonders in doctrinaler Hinsicht: 1. der Pharisäer; 2. der Sadducäer; 3. der Essener. III. Vergleichende Zusammenstellung derselben: 1. unter sich; 2. mit ähnlichen Erscheinungen des Heidenthums; 3. mit solchen im Christenthum.

I.

Was die Bestimmung der Zeit der eigentlichen Entstehung und Ausbildung dieser jüdischen Secten betrifft, so sind wir leider fast allein an die allgemeine Angabe des Josephus gewiesen, welcher, um's Jahr 80 n. Chr. blühend, von seinem Zeitpuncte aus (Alterth. 18, 2) sagt: „sie waren seit schon langer Zeit." Ausserdem fehlen genauere historische Berichte. Es ist aber aus der Natur ihrer Streitfragen und aus andern Umständen zu erheben: daß sie, zwar nicht, wie de Wette (Archäol. §. 274) und Andere meinen, bald nach dem Exil, aber doch im 4. Jahrhundert vor Christo sich ungefähr gleichzeitig constituirt haben. Denn hier erst begegnen uns diejenigen Momente, die wir als die eigentlichen Factoren ihrer Entstehung anzunehmen gedrungen sind, in ihren entscheidenden, sectenbildenden Krisen; während in's 3. Jahrhundert v. Chr. ihre weitere Ausbildung fällt, und wir sie im zweiten zur Zeit des Hohenpriesters Jonathan in den Jahren 161 — 143 v. Chr. (Alterth. 13, 15) bereits organisirt vorfinden.

In dem Jahrhundert nach dem babylonischen Exil nämlich, also im sechsten vor Chr., vom Edicte des Cyrus im Jahre 541 an, das den Juden unter Serubabel in ihr Vaterland zurückzukehren gestattete, bis auf Nehemias im Jahre 437, also unter Cyrus, Darius I., Xerxes, Artaxerxes, war das jüdische Volk mit Ausbesserung der Stadtmauern, mit

Erbauung der Wohnhäuser, mit Hinwegräumung der Hindernisse, die ihnen die Samariter in den Weg legten, mit Reorganisation der Landesangelegenheiten, mit dem Tempelbau, mit Einrichtung des Gottesdienstes, sowie mit Aussonderung alles Ausländischen (Esr. 5, 16. 4, 1. 6, 16. Neh. 8, 2. 9, 5. 38. 10, 38. 12, 1. 13, 30) allzu einhellig und ausschließlich beschäftigt, als daß in dieser conciliatorischen Zeit an Entstehung von Secten, von welchen auch keine Spur vorkommt, zu denken wäre.

Vom Jahre 437 an bis auf den Zachar. 1, 7 [2]) genannten Darius scheint der verjüngte Staat, der sich überhaupt einer gelinden Oberherrschaft unter den Persern zu erfreuen hatte, die errungene Ruhe frei von Parteihaß (Zach. 8) genossen zu haben.

Aber jetzt fingen die Priester und Leviten an, sich besondere Vorzüge anzumaaßen, gaben öffentliches Aergerniß (Tr. Sota 30. Maleach. 2, 8—10) und bewahrten die Lehre des Gesetzes nicht mehr rein (Mal. 2, 7). Sie gaben nicht mehr Gott die Ehre (2, 2), sondern suchten in ihrem Egoismus (2, 3) sich und die Ihrigen abzusondern durch selbsterdachte Ceremonien [3]). Daher die merkwürdigen Strafreden der letzten Propheten über diese Abweichung (Zach. 7, 9—12. Mal. 2. 3, 7) und die erste Hinweisung auf die Erscheinung des Messias (Zach. 9, 9. 6, 12). Mögen die Priester auch schon früher von Propheten (Hos. 5, 1) Zeph. 3, 4) getadelt worden sein; es ist Mal. 2 ein ganz specieller, feierlicher, die ganze Classe der Priester und ihr ganzes Wesen betreffender

---

[2]) Erwägen wir, daß die Priester zu den Zeiten des Esra und Nehemia (Esr. 3, 12. Neh. 12, 43. 45) ganz anders waren, als die von Zacharias (7) und Maleachi (2) Geschilderten, daß Jerusalem dort erst (Esr. 3, 6) wieder zu bauen angefangen worden (Haggai 1, 2), während es hier (Zach. 2, 8. hebr. Textes) schon den Anschein großer Bevölkerung gibt: so ist zu vermuthen, daß Zacharias und Maleachi ziemlich später lebten, als Haggai, Esra und Nehemia (vgl. נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים Zach. 7, 12). Nehemia (13, 6) lebte aber noch im 32. Jahre des Artaxerxes, und Zacharias (7, 1) im 4. Jahre des Darius. Demnach müßte unter diesem Darius ein späterer zu verstehen sein. Beziehen wir die Vision Zach. 6, 1 ff. vgl. mit 1 Makk. 1, 1—8 zunächst auf Alexander den Großen, so würde dies für die Lebzeit des Zacharias unter Darius Codomannus um 335 sprechen. Hierbei versteht sich von selbst, daß der zur Zeit Haggai's lebende Zacharias, der Sohn Iddo (Esr. 5, 1), ein früherer war, als unser Zacharias, der Sohn Barachjâ.

[3]) Wir übersetzen פֶּרֶשׁ nicht mit „Koth", sondern der Etymologie gemäß mit „Absonderung" oder „eigenmächtiger Auslegung"; sodaß der Vers Mal. 2, 3, der sich wie das ganze Capitel auf die Priester in specie bezieht, den Sinn hat: ich will euch in euren Nachkommen zeichnen und ihnen eure Absonderung auf die Stirne malen, wegen eurer eigenmächtigen Auslegung Dessen, was heilig sei, und eure Schuld wird auf ihnen bleiben. Zu vergleichen wäre Matth. 23, 34—38.

Tadel ausgesprochen, welcher die Ahnung eines von ihnen aus über das ganze Volk sich verbreitenden Unheils unverkennbar enthält.

Diese Priester wollten die theokratische Idee in sich (collective) concret machen; es lag in ihrem egoistischen Interesse, ihren subjectiven Satzungen objective Geltung zu verschaffen und die Idee des Messias zu entfernen. Daher verschwindet diese von den Propheten so schön dargelegte Idee wirklich bis unmittelbar vor Christo selbst (Luk. 2, 25. 38) in demselben Grade, in welchem das Judenthum seinen Charakter durch die Priester verlor. Um ihre von den ersten Lehren der Propheten abweichenden Statuten für objective Wahrheit ausgeben zu können, suchten sie nunmehr ihr Satzungs-System dadurch zu sanctioniren, daß sie zwar den Mosaismus als den eigentlichen Kern der Volksreligion festhielten, aber eine allegorische Erklärung desselben als nothwendig behaupteten. Dabei wussten sie ihren Auslegungen eine der Torah gleiche Dignität zu verschaffen und die Ansicht von der Perfectibilität des Mosaismus in ihrem Sinne dadurch zu verbreiten, daß sie sagten, Einzelne unter ihnen hätten die Targumin [4]) aus dem Munde der letzten Propheten (Megilla S. 3 in 2. Seder der Mischna; vgl. Gfrörer in Tüb. Zeitschr. 1837. Heft 4. S. 66) empfangen. Sie machten jetzt einen Zaun um das Gesetz (Pirke aboth 1, 1) und stellten äusserliche Vorschriften und Satzungen, aus deren Sammlung die Mischna entstand, auf, denen das Volk lieber huldigte als den geistigen Lehren der Propheten [5]).

Von der Zeit Alexander's des Großen um 336 an erscheinen keine

---

[4]) „Targumin" hiessen die jüdischen Gesetzeskundigen, welche das mündliche Gesetz in dem Sepher Mischnajoth, d. h. das erneuerte Buch der heiligen Urkunden, zusammenstellten. Sie hielten sich an die LXX, weil sie den hebräischen Grundtext des Alten Testaments nicht mehr ganz verstanden. Aus der Rückübersetzung der LXX in die Volkssprache der Juden entstand die Masora, d. h. die Erklärung des Alten Testaments und der Schriften der Targumin. Solche Erklärungen der Masoreten waren besonders die jerusalemische und babylonische Gemara, welche nebst der Mischna den Talmud bilden.

[5]) Auf diese Züge aus der Mitte des Judenthums möchte also keineswegs anzuwenden sein, was Mehring (Studien der württemb. Geistl. IX, 2. S. 129) sagt: das öffentlich geltende Bewusstsein habe sich fortwährend zurückgehalten, das subjectiv Negative durch willkürliche Einbildung zu einem Positiven zu erheben und so das tief empfundene Bedürfniß der Versöhnung des Wesens mit der Erscheinung palliativ zu befriedigen. — Objectivirt wurde zwar das Heilige nicht nach dem mythologischen Begriffe; aber repraesentative wollten die pharisäischen Priester doch als theokratische Personen gelten (s. Sanhedrin 6. S. 110); und wie auch ihr Bestreben darauf ausging, das Gebiet der Wahrheit zu überwuchern (Mehring a. a. O. S. 128), das sehen wir deutlich aus Joh. 18, 19—22.

Propheten mehr. Die Priester hatten den Bund Levi (Mal. 2, 8) gebrochen; und zu ihrer innern Disposition, durch Gesetzes-Interpretationen eine Hegemonie über das Volk zu behaupten, wodurch sie jedoch anfangs sich öffentliche Verachtung zuzogen (Mal. 2, 9), kam nun noch das äussere Moment der macedonischen Katastrophe, die sie nicht unbenutzt gelassen zu haben scheinen, um bei dem Volke wieder zu Ehren zu kommen.

Hiermit glauben wir auf die noch nicht genug beachteten Puncte aufmerksam gemacht zu haben, die zur Ableitung des Ursprungs der Pharisäer aus den Ständen der Priester [6]) und Leviten wesentlich scheinen.

Wie es nun bei solchen tief eingreifenden Veränderungen im Religionssystem zu geschehen pflegt, daß sich entgegengesetzte Parteien bilden: so finden wir diese Richtungen in den gleichzeitigen Sadducäern und Essenern. Letztere sind vielleicht schon in Mal. 3, 16. 17 angedeutet; und Erstere vielleicht in Denen, die Tract. Sota 30. 6 mit den Worten auftreten: ex quo mortui sunt prophetae ultimi, ablatus est Spiritus S. de Israël.

Da wir ungeachtet so vieler Berührungen der Juden mit den Heiden, von ihrem anarchischen Zustande unter den Richtern an, durch die Zeit ihrer relativen Abhängigkeit von den Assyrern hindurch, bis zur macedonisch-ägyptischen Dynastie, ungeachtet ihrer Bekanntschaft mit zoroastrischen Lehren noch keine Spuren von separaten Föderationen [7]) finden: so genügt es die Geschichte des jüdischen Staats erst von der Zeit an zu berücksichtigen, seit welcher die ganze innere Regierungsverfassung von aussen her eine Veränderung erlitt, welche sodann eigentliche Religionsparteien zur Reife brachte. Wiefern nämlich die Entstehung von religiösen Gesellschaften in engem Zusammenhange mit ihrer Zeitbildung steht: so müssen wir sie zuerst in diesem Zusammenhange kennen lernen, ehe wir sie selber betrachten. Denn die Producte des menschlichen Geistes sind nur dann verständlich darzustellen, wenn ihre Bedingung, die Geschichte, mitberücksichtiget wird.

In Folge der Schlacht bei Ipsus 301 v. Chr. war Judäa mediatisirt, dem Reiche der Ptolemäer einverleibt, von Ptolemäus I. ein bedeutender Theil der Juden nach Aegypten verpflanzt, und das von Antiochus dem Großen den Juden gegebene Geschenk nationaler Vorrechte (202) Denselben von Antiochus Epiphanes 167 wieder entrissen worden

---

[6]) Wir sind der Ansicht, daß nicht blos der Name „Pharisäer", sondern auch der Ausdruck „Priester" vom hebräischen פרש herkomme.

[7]) Die Samariter waren kein rein jüdischer Stamm. *Reland.* p. 67.

(Usser. p. 326). Jetzt wurden die Juden immer mehr um ihre Nationalität und freie Religionsübung besorgt, und warfen sich ihren Priestern in die Arme. Diese nahmen nun nicht nur eine aristokratische Stellung ein, sondern schrieben auch ihre Satzungen dem Volke als legislatorisch und doctrinal vor. Ihnen gegenüber trat der im Besitz des Reichthums stehende Theil diesen Anmaaßungen entgegen, und nahm das geschriebene Gesetz als sola regula fidei wider die pharisäische Tradition in Schutz. Solchem unerfreulichen Streite entzogen sich dann die Gottesfürchtigen, und lebten enger unter sich verbunden ihren eigenen Regeln.

Die LXX und die Apokryphen beurkunden, daß gerade damals wesentliche Verschiedenheiten in Absicht auf die Religionsansichten sich geltend machten, die von entscheidendem Einflusse auf die Ausbildung von Secten sein mußten. Wir bemerken in den Apokryphen traditionelle Satzungen neben die schriftliche Religions-Auctorität getreten, die geoffenbarte Weisheit der Propheten in die Form von Regeln der Lebensklugheit verwandelt und die ethischen Momente mit menschlichen Vorstellungen vermischt. Pharisäische Typen finden sich im Buche Tobiä, das (6, 11. 12. 12, 9) den Almosen die Erlösung zuschreibt; und im Buche Judith, das (4, 7. 11) auf Fasten und Beten einen großen Werth legt; sadducäische Grundsätze in Sirach (18, 20. 31, 28. 29. 32, 16. 33, 2. 3), der den Ceremonien und dem Aeussern keine Bedeutung zuschreibt; und essenische Principien im Buche der Weisheit (3, 12—14. 4, 1. 2. 7. 6, 12—20).

Um das Jahr 167 empörten sich die für ihre Nationalexistenz kämpfenden Juden unter Anführung des Mattathias und seiner Söhne, des Judas Makkabäus und Jonathan's, gegen die Syrer; sie errangen den Vortheil, daß Letzterem die Meridarchie und das Hoheprieſterthum übergeben werden mußte, während es dem dritten Bruder Simon gelang (142) dem syrischen Einflusse sich ganz zu entziehen. In dieser Zeit begegnen uns die abweichenden Ansichten über das nationale Religionssystem schon von Parteien ausgesprochen. Die bereits zu einer Corporation erwachsenen Vorfechter des mit einem Zaun umgebenen Gesetzes, die Pharisäer, hatten die Gunst des Volkes für sich gewonnen; die beim Buchstaben der alten Urkunden stehenbleibenden und die pharisäische Casuistik verwerfenden Sadducäer erscheinen als eine manchmal siegende Opposition (Alterth. 13, 18); die gottesfürchtigen Essener hatten sich bereits in Conventikeln für eine ascetische Lebensweise entschieden.

Nachdem sofort Simon's gewaltiger Sohn, Johann Hyrkan (134), der die Regentschaft, das Hoheprieſterthum und die Prophetie in sich vereinigte, in den Besitz von Samaria und Idumäa sich gesetzt, dessen Sohn Aristobul (103) Ituräa sich unterworfen, und das jüdische Land unter

Alexandra (100) fast seinen alten Glanz erreicht hatte: so übten die Pharisäer, die durch den Uebertritt Hyrkan's von ihrer Partei zu den Sadducäern einen empfindlichen Stoß erlitten gehabt hatten (Usser. p. 380), einen immer mächtigern Einfluß aus. Die rationalisirenden Sadducäer waren (Jüd. Kr. 1, 4) in Miscredit gefallen. Die Essener aber, in welchen durch die speculative Betrachtung der Religionsverhältnisse ein erschütternder Eindruck hervorgebracht war, hatten sich der Uebung mönchischer Tugend zugewendet.

In der nächstfolgenden Zeit mußte Hyrkan II. die Eroberungen dem von Aristobul II. gegen ihn zu Hülfe gerufenen Pompejus abtreten, sich mit der Ethnarchie von Judäa begnügen (70), bald darauf dem staatsklugen Idumäer Antipater und, nach dessen Vergiftung (40), dessen Söhnen, Phasaël und Herodes, weichen. Letzterer verschaffte sich in Rom von den Triumvirn den Titel eines Königs (36), obwol in der That das jüdische Land als römische Provinz behandelt wurde. Während aller dieser Vorgänge hatten die entfalteten Parteien Gelegenheit, sich in ihren genommenen Richtungen immer mehr zu befestigen.

Aus dieser Skizze erhellt, wie die Juden bei den gefahrdrohenden Constellationen ihren allmäligen Untergang ahnen mußten. Wir finden auch gerade bei den Secten die vermeintliche Gegenwehr in dem Fanatismus der Pharisäer, in dem Nationalismus der Sadducäer und in der Resignation der Essener; lauter Richtungen, in denen sich der Rest der religiösen Lebenskräfte noch einmal zusammenraffte, als könnte dadurch der Untergang noch beschworen werden. Es ist nämlich eine häufige Erfahrung, daß vor dem Verfall einer Religion, die, nur für eine bestimmte Entwicklungsstufe berechnet, nicht siegreich aus sich selbst hervorzugehen vermag, ihr Geist in verschiedenen Richtungen sich noch einmal erhebt, sich selbst entgegentritt und endlich verschwindet. So waren es denn hier drei Richtungen: eine hierarchische, welche das stürzende Gebäude aufhalten wollte; eine freigeistige, welche diese Uebertünchung bekämpfte; und eine ascetische, welche dem Streite sich entziehend in subjectiver Resignation des Bessern harrte.

Die Elemente hierzu lagen theils und vorzugsweise in dem Charakter und in den Formen des jüdischen Geistes selber, theils doch auch in dem Einfluß der Verhältnisse und Philosopheme der Zeit, wie sich diese besonders in Alexandrien vorfanden.

Zwar blieben, wie de Wette sagt, die Juden ungeachtet ihrer geistigen Religion in wissenschaftlicher Hinsicht stets Kinder, welche theoretische Kenntniß vom praktischen Leben nicht trennten, und statt den religionsphilosophischen Vorrath in ein System zu bringen, sich lieber der Buchstäblichkeit und Grübelei überliessen; aber doch waren es gewisse

ſophiſtiſche Controvers-Puncte, die den Parteien nach und nach den Anſchein von philoſophiſchen Geſellſchaften gaben.

Es iſt bekannt, daß die mit Alexander dem Großen nach Aegypten und Paläſtina gewanderte platoniſche Philoſophie die Volksreligion zum Subſtrat eigener Ideen machte; daß überhaupt bei den Griechen und Römern eine theologia philosophica neben der civilis einherging; und daß bei heidniſchen Volksreligionen der Zweck, unter der Menge Frömmigkeit zu erhalten, einen frommen Betrug zu rechtfertigen ſchien (*Polyb.* 6, 56. 16, 12). Alles dies blieb bei den Phariſäern nicht ohne Einfluß auf ihre Stellung zum Volke. Je mehr ſie ihren Grundſatz, den vaterländiſchen Heiligthümern das alte Anſehn zu erhalten, zu realiſiren ſuchten, deſto weniger hielten ſie ſich von dem Aberglauben frei, als heilige der Zweck das Mittel, deſto mehr maaßten ſie ſich eine gewiſſe Infallibilität in Beſtimmung der Dogmen und des Cultus an und beluden die Menſchen mit unerträglichen Laſten (Luk. 11, 46). Daher ſpricht Chriſtus: „Wehe euch Schriftgelehrten, die ihr den Schlüſſel der Erkenntniß (ſ. *Schöttgen*, hor. hebr. II, 894) habt; ihr kommt nicht hinein, und wehret Denen, ſo hinein wollen."

Während jene Momente auf die Bildung des Phariſäismus wirkten, hatten die freigeiſtigen Sadducäer mehr die Reſultate der Natur-Vergötterung im Heidenthum und den Pantheismus jener Zeit (*Justin. M.* Dial. c. Tryph. p. 218) in ihren Kreis gezogen; wie denn neben einigen ſtoiſchen Elementen der frivole Geiſt des Skepticismus, des Unglaubens und Spotts (*Plin.* H. N. 2, 7) bei ihnen nicht zu verkennen iſt. Daher ſagten ſie ſich von der Anerkennung der phariſäiſchen Lehrſätze los, beſchränkten ſich auf das Geſchriebene und verwarfen Manches, was in der Natur des religiöſen Geiſtes begründet iſt. Deswegen warnt Chriſtus (Matth. 16, 6. 12) ebenſoſehr vor dem Sauerteig der Sadducäer als vor dem der Phariſäer. Neander (KG. 1, S. 15) ſagt: „Manche begnügten ſich mit einem gewiſſen flachen, todten Deismus, der ſich gewöhnlich zu bilden pflegt, wo das religiöſe Volksleben erſtorben iſt, wo das Bedürfniß nach einer lebendigen Verbindung mit dem Himmel fehlt; eine Denkart, welche zwar das Daſein Gottes nicht leugnet, aber Dieſen ſo viel als möglich in den Hintergrund treten läſſt, eine müſſige Gottheit, die Alles gehen läſſt, wie es geht. Dieſe Denkart iſt es, welcher die Sadducäer huldigten."

Die Eſſener ſuchten die Befriedigung ihrer Sehnſucht nach etwas Beſſerem in einem ſtillen, myſteriöſen Leben. Sie fanden ſowol in der Verbindung der pythagoräiſchen und platoniſchen Philoſophie, welche ſie durch die Aegyptier kennen lernten, mit dem Moſaismus und Parſismus (Alterth. 15, 10), als in der Seite des Stoicismus, nach welcher der

Weise sein einzelnes Dasein den Forderungen des Ganzen aufopfert (*Marc. Aurel.* Monol. 10, 14) manche Bestimmungsgründe für die Wahl einer ascetischen Lebensart, die freilich nur ein erkünsteltes Auskunftsmittel für eine befriedigende Religion sein konnte.

Wären die engherzigen, in dem bizarren Charakter des damaligen Judenthums gelegenen Vorurtheile nicht die vorherrschenden gewesen, so müsste die Herübernahme fremdartiger Bildungs-Elemente eine ganz andere Behandlung der Religionsbegriffe hervorgerufen haben; wie wir z. B. bei dem Alexandriner Philo eine Speculation bemerken, welche durch freie Erhebung über die Engherzigkeit der jüdischen Secten einen Gegensatz zu diesen bildet. Aber der niedere Stand von Bildung, auf welchen die jüdische Nation herabgesunken war, verbarg sich auch in allen den drei Secten nicht. Wir haben in ihnen, ob sie gleich die Namen von philosophischen (Alterth. 18, 2) führen, doch nichts anders als solche sophistische Orden zu erwarten, in denen das nationale studium circa religionem nach der egoistisch-hierarchischen, rationalistischen und pietistischen Richtung, unter Aufnahme einzelner modificirter Momente des Zeitgeistes, in besondern Föderationen zum constitutiven Ausdrucke gekommen war.

II.

Gehen wir nun über auf die Darstellung der Secten im Einzelnen, so richteten die Pharisäer, welche sich einmal zur Aufrechthaltung des Hierarchismus berufen glaubten, ihr Hauptaugenmerk auf die Verfolgung dieses Zwecks. Schon ihr Name, welcher 1. „sich Absondernde", also auch „Besondere" (*Suidas* u. *Epiph.* Haer. 16. und *R. Nathan* in Aruch); 2. Ausleger, Ausbreiter (1 Reg. 8, 7); 3. Ritter (1 Mos. 50, 9; vgl. *Joh. Gorion* 4, 6. Jüd. Kr. 1, 5) bedeutet, spricht den Begriff ihrer besondern Ritterschaft für die Erhaltung des Ansehns der jüdischen Religion durch eigene Gesetzes-Auslegungen aus.

Sie rühmten sich einer ganz besonders genauen Kenntniß des mosaischen Gesetzes und der jüdischen Religion (Jüd. Kr. 2, 7); thaten sich darauf viel zu gut (Luk. 11, 52. Alterth. 17, 3); schrieben auch den Ueberlieferungen, mündlichen Satzungen und Auslegungen der Rabbinen und Schriftgelehrten eine legislatorische Vollgültigkeit zu. Josephus sagt (Alterth. 13, 18): „sie gaben dem Volke viele gesetzliche Bestimmungen aus der Tradition der Väter, die nicht geschrieben stehen in den Gesetzen Mosis" (vgl. 13, 24. 18. Matth. 15, 2. Mark. 7, 3. Trg. Rosch Haschanah fol. 19, c. 1).

Sie selbst lebten gar nicht nach ihrer Lehre (Matth. 23, 3. 4. Luk. 11, 46); sie waren verblendete Leiter des Volks (Matth. 23, 16); ihre Gerechtigkeit war meistens Scheinheiligkeit (Matth. 5, 20), ihr Wider-

ſpruch oft Läſterung (9, 34), ihre Maxime Schlauheit (12, 38), ihr Eifer oft Lüge und Betrug (15, 2. 8; vgl. 12, 14. 23, 25. 23). Es findet auf ſie Anwendung, was Cicero (offic. 1, 23) ſagt: fraus quasi vulpeculae vis leonis videtur. Daher vergleicht ſie Chriſtus mit reiſſenden Wölfen (Matth. 7, 15), mit übertünchten Gräbern (23, 27; vgl. 29, 14), mit Schlangen und Ottern (33).

Die ganze Secte, über deren Fortpflanzung Matth. 23, 15 mit Apoſtelgeſch. 23, 6 zu vergleichen iſt, hing blos am Buchſtaben des Geſetzes, übertrieb das Unweſentliche in demſelben und vernachläſſigte das Weſen und den Geiſt; gegen welche verwerfliche Heuchelei der Erlöſer ſo oft eifert (Matth. 7, 15. 22, 18).

Zu gewiſſen beſondern Lehren kamen die Phariſäer theils durch eigenes Nachdenken, theils durch oberflächliche Bekanntſchaft mit griechiſchen Philoſophemen. Dahin gehört 1. die Lehre von der Heimarmene oder die Frage: wie viel Einfluß auf das Handeln des Menſchen dem Schickſal und dem Menſchen zuzuſchreiben ſei? Sie beantworteten dieſelbe dahin: daß Einiges, aber nicht Alles Werk des Schickſals ſei, Anderes von dem Menſchen ſelbſt abhänge, namentlich die Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen (Alterth. 13, 9. 18, 1). — 2. Die Lehre von der Seelenwanderung oder Auferſtehung, je nachdem ihr Theorem, „daß die Seelen unſterblich ſeien, die der Tugendhaften belohnt werden und dann wieder in andere Leiber der Menſchen übergehen, die der Laſterhaften aber in der Unterwelt Strafe leiden" (Alterth. 18, 2), aufgefaſſt wird (Apoſtelgeſch. 23, 6—8. 24, 15. Jüd. Kr. 2, 7. vgl. Flatt in Paulus' Memorab. 2. St.). — 3. Die Lehre von den guten und böſen Engeln (Apoſtelgeſch. 23, 8).

Neben dieſen dogmatiſchen Beſtimmungen war es ſtreng diätetiſche Lebensweiſe, Haß gegen Weichlichkeit, conſequente Folgſamkeit gegen die Ausſprüche der Klugheit und Ehrfurcht vor dem Alter, was ſie bei dem Volk in den Credit der Weisheit, Mäßigkeit und Ehrbarkeit ſetzte (Alterth. 18, 2).

Joſephus, deſſen Anſicht (Jüd. Kr. 3, 7) von der Lehre der Phariſäer zu unterſcheiden iſt, gibt ihre Zahl auf mehr als 6000 (Alterth. 17, 3) an, rühmt ihr feſtes Zuſammenhalten (Jüd. Kr. 2, 7), gibt ihnen aber das Zeugniß einer ſchlauen und anmaaßenden Secte.

Ihnen ſetzten ſich ſchroff entgegen die Sadducäer, welche im Gegenſatz gegen die hierarchiſchen Principien Jener nur eine uneigennützige Tugend behaupten wollten; wie denn auch ihr Name Ebendies bezeichnet (*Hieron.* zu Matth. 22. *Epiph.* Haer. 14). Man wollte zwar ihre Benennung von einem gewiſſen Saddok (Schüler des Antigonus Sochäus, ſ. *R. Nathan* zu Pirke Aboth §. 3) ableiten, welchen Namen

wir häufig in der jüdiſchen Geſchichte finden. Allein, da Keiner als Stifter dieſer Secte gefaſſt werden kann, ſo ſind wir der Anſicht, daß ihr Name den Geiſt ihrer religiöſen Denkart bezeichnen ſoll (Schulze, hiſt. krit. Conject. §. 3). — Frei von der Lohnſucht der Phariſäer, waren die Sadducäer doch im Grunde wenig beſſer als Jene (Matth. 3, 7. 16, 6). Auch ſie erſcheinen als verblendete Leiter des Volks (Apoſtelgeſch. 4, 1. 15, 5. 23, 6); nur waren ſie das mehr offen, was die Phariſäer im Verborgenen waren.

Die Unterſcheidungslehren der Sadducäer ſind folgende: 1. Sie legten blos der geſchriebenen Torah ein entſcheidendes Anſehn bei (Alterth. 18, 2), ohne die prophetiſchen Schriften für unächt zu halten; ſie verwarfen zunächſt nur die Tradition der Phariſäer (Alterth. 13, 10). Die Sadducäer ſagen: das geſchriebene Geſetz müſſe man halten, die Ueberlieferungen der Väter aber nicht. Die von einigen neuern Kritikern wahrſcheinlich gefundene Angabe einzelner Kirchenväter, daß die Sadducäer alle altteſtamentlichen Schriften auſſer den 5 Büchern Moſis verworfen haben, iſt nach Eichhorn (A. Teſt. S. 96) unerweislich; wie denn eine ſolche Abweichung vom Glauben der Nation ſie zur Bekleidung der Hohenprieſterwürde unfähig gemacht haben würde. — 2. Das Fatum leugneten ſie und behaupteten dagegen eine volle menſchliche Willensfreiheit. Joſephus ſagt (Jüd. Kr. 2, 7): „Die Sadducäer heben die Heimarmene ganz auf und ſagen, von der eigenen Wahl des Menſchen hange das Gute oder Böſe ab; Jeder könne ſich nach ſeiner Willkür für das Eine oder Andere entſcheiden, und ſei alſo (Alterth. 13, 9) Urheber ſeines eigenen Glücks oder Unglücks.“ Sie erſcheinen uns hier als eine Art Pelagianer ante Pelagium. — 3. Ganz im Gegenſatze gegen die Phariſäer, und im Zuſammenhange mit ihrem Unglauben an die Fortdauer der Seele (Matth. 22, 23 f.), ſowie mit der Verwerfung aller ſpätern ausländiſchen Lehren (Jüd. Kr. 2, 8. Alterth. 18, 1), lehrten ſie: es gebe auſſer Gott weder gute noch böſe Geiſter, und nach dem Tode ſei weder Belohnung noch Strafe zu erwarten (Apoſtelgeſch. 23, 8. Matth. 22). Die angeführten Stellen ſcheinen jedoch nicht ſowol auf die Annahme von Zernichtung der Seelen mit dem Tode des Körpers, als auf die einer Rückkehr in das Ein und All zu deuten. Wahrſcheinlich lehrten ſie eine Emanation aus der Einen Geiſtesſubſtanz, in welche die Seelen nach dem Tode des Körpers zurückkehren. Dr. Paulus (Comm. 3, 275) hält ſie deswegen nicht gerade für Materialiſten, ſondern für Spinoziſten ante Spinozam, nach welchem alle endlichen Geiſter nur transitoriſch ſubſiſtirende Seelen ſind, die nur eine Zeit lang beſchränkte Wirkſamkeit haben und dann aufhören. Daher können wir auch in der Engelsleugnung der Sadducäer weniger einen Beweis für ihr abſichtliches

Beharren auf der Unerkennbarkeit Gottes (Binder, Stud. d. württemb. Geiſtl. IX, 2), als vielmehr für die pantheiſtiſche Richtung ihrer Anſichten finden.

Ihr Charakter erſcheint als rauh, disputirſüchtig, freimüthig (Alterth. 18, 2). Ihre Zahl war nicht unbedeutend; ſie hatten den Reichthum auf ihrer Seite und die Vornehmen (Alterth. 13, 18); auch bekleideten ſie hier und da öffentliche Aemter, wo ſie ſich dann nach phariſäiſchen Grundſätzen (Alterth. 18, 2) richten mußten.

Die achtungswerthe Schule der Eſſener hat, als eigentliche Secte, vielleicht am früheſten ſich gebildet (Alterth. 18, 2). „Schon ſehr lange," ſagt hier Joſephus, „beſchäftigen ſie ſich mit der Moral, worin ſie Griechen und Ausländer weit übertreffen." Ihr Name wird gewöhnlich von אָסָא (geiſtige und phyſiſche Aerzte) abgeleitet, wo er Bezeichnung des Berufes wäre, dem ſie ſich hauptſächlich widmeten. Unwahrſcheinlich iſt die Herkunft des Namens von ὅσιος: theils wegen ſeiner entfernten Aehnlichkeit mit dieſer radix, theils wegen der Derivation aus dem Griechiſchen. Ich halte dafür, daß er vom arabiſchen אסך, „Unfall, Zurückſetzung erdulden", herkommt [8]) (ſ. Geneſ. 42, 4). — Ungeachtet mancher Aehnlichkeit ſcheinen die in Dörfern und Städten lebenden Eſſener (Jüd. Kr. 2, 8) mit den abgeſchloſſenen Therapeuten in Aegypten (*Philo*, de vita contempl. p. 891) in keinem Zuſammenhange geſtanden zu haben. Aber dennoch bleibt die Hypotheſe Creuzer's (Symbol. 4, 408), daß beiden Erſcheinungen eine gemeinſchaftliche höhere Quelle zum Grund liege, beachtenswerth, da Pythagoras auf ſeinen Reiſen auch nach Aegypten kam und Paläſtina berührte (*Buddeus*, de peregrin. Pythag., Jen. 1692).

In ſittlicher und religiöſer Beziehung bildeten die Eſſener zu den Phariſäern und Sadducäern einen eigentlichen Gegenſatz: denn ihre Grundſätze waren edel, ihr Leben unbeſcholten, ihr Fleiß muſterhaft.

In dogmatiſcher Hinſicht kamen ſie mit den Phariſäern in Manchem überein. Doch hatten ſie folgende Unterſcheidungslehren: 1. Alle menſchliche Schickſale ſchrieben ſie dem Verhängniß zu (Alterth. 13, 5: die Secte der Eſſener nimmt die Heimarmene als Gebieterin von Allem an). — 2. Die Körper der Menſchen erklärten ſie für Gefängniſſe, in welche die Geiſter aus einem ſehr feinen Aether durch einen ge-

[8]) Ließe ſich erweiſen, daß das Gelübde der Eheloſigkeit die pars potior ihrer Regeln gleich anfangs geweſen wäre: ſo könnte der Name auch per anagramma aus עֵסָא, Aeson, das sensu emphatico Männer ohne Weiber, und zwar „gedrückte, trauernde", bedeutet (Ezech. 24, 17), entſtanden ſein, wie Mönch von μοναχος. Plinius ſagt von den Eſſenern H. N. 5, 17. 15: aeterna gens, in qua nemo nascitur.

wiſſen natürlichen, unwiderſtehlichen Reiz herabgezogen würden, ſich aber mit Freuden daraus befreien lieſſen und in die Höhe ſchwängen (Jüd. Kr. 2, 7). Dabei iſt unbeſtimmt gelaſſen, ob ſie eine unkörperliche Exiſtenz der Seelen, oder ein fein geläutertes Organ derſelben annahmen. — 3. Den Rechtſchaffenen beſtimmten ſie ein paradieſiſches Leben jenſeit des Oceans in einer Gegend, die ein beſtändig ſanftſäuſelnder Zephyr kühle; den Laſterhaften einen kalten, unterirdiſchen Ort (Jüd. Kr. 2, 7). — 4. Daraus folgte dann ihre übertriebene Strenge gegen den Körper, den ſie kaſteyten, daß er der Seele nicht nachtheilig werde. Wahrſcheinlich iſt Kol. 2, 23 eine ſtillſchweigende Antitheſe gegen dieſe Selbſtpeinigung, und Vers 18 gegen ihre abergläubiſche Verehrung der Engel[9]), deren geheime Namen ſie wiſſen wollten (Jüd. Kr. 2, 7).

Bei all ihrem religiöſen Sinne hatten ſie keine Gemeinſchaft mit dem Gottesdienſte der Juden, weil ſie den ihrigen für höher achteten; weswegen ſie, ausgeſchloſſen von dem Tempel zu Jeruſalem, für ſich opferten und ihre Gaben dorthin abſandten (Alterth. 18, 2). — Einige von ihnen glaubten die Zukunft voraus zu wiſſen, wie denn auch ſelten eine Prophezeiung nicht eintraf (Jüd. Kr. 2, 7).

Joſephus gibt ein anziehendes Gemälde ihrer religiös-ſittlichen Verfaſſung, wenn er unter Anderem (Jüd. Kr. 2, 7) ſagt: „Obgleich Juden, ſind ſie doch voll Liebe gegen Andere, wenden ſich vom Vergnügen als von einem Laſter, und legen auf die Enthaltſamkeit einen großen Werth. — Die Ehe iſt bei ihnen nicht eingeführt, aber die Kinder Anderer achten ſie für Verwandte und erziehen ſie nach ihren Grundſätzen. Sie verachten den Reichthum, und es herrſcht bei ihnen eine bewundernswürdige Gütergemeinſchaft. Sie haben eigene Verwalter, ſind ſehr gaſtfreundlich und haben für Fremde einen beſondern Pfleger. Die Kleidung ihrer Zöglinge iſt gleich. Sie kaufen und verkaufen nichts, ſondern tauſchen aus. Sie ſind ſehr gottesfürchtig, vor Sonnenaufgang reden ſie nichts Profanes, waſchen ſich an abgelegenen Orten mit kaltem Waſſer. Sie kommen an einem gewiſſen Orte zum Mittag-Eſſen zuſammen; und wenn der Koch die Speiſe vorgeſetzt hat, ſo betet der Prieſter; nach dem Eſſen wird wieder gebetet unter Geſang von Allen;

---

[9]) Allerdings ſpricht, wie Binder (Stud. d. württemb. Geiſtl. IX, 2. S. 45) andeutet, ihre Engellehre, die ſie ſo hoch ſtellten, ihre Forſchung nach dem in der Volksreligion nicht vollkommen offenbaren Gott aus; nur haben wir gerade hieran weder eine bedeutſam an den Eintritt des Chriſtenthums geſtellte Erſcheinung, noch einen Beweis für den Ausgang des Eſſenismus vom Judenthum, indem dieſe Lehre ſchon längſt hebräiſche Vorſtellung war und mit dem Glauben des Orients zuſammenhängt, wol aber einen weitern Beleg für ihren myſteriöſen Charakter und ihre religiöſe Sehnſucht nach directer Wahrheit.

worauf sie wieder arbeiten bis Abend. Kein Geschrei, kein Lärmen stört das Haus, Stillschweigen ist überhaupt eine heilige Aufgabe. — Sie hüten sich vor Zorn und Aerger, halten ihr Versprechen, schwören nicht, jedes Wort gilt ihnen wie ein Schwur. Auf das Studium der alten Schriften verwenden sie viel Fleiß, besonders auf die medicinischen. Sie nehmen nicht sogleich in den Orden auf, sondern lassen ein Novizenjahr stattfinden, worauf zwei andere Probejahre folgen. Sodann werden dem Aufgenommenen die Pflichten eingeschärft: Ehrfurcht vor Gott, Rechtlichkeit gegen Menschen, Gehorsam gegen Jedermann, hauptsächlich gegen die Fürsten, Wahrhaftigkeit und Treue, besonders in Beobachtung der Ordenslehrsätze. Die in Sünden Ergriffenen werden ausgeschlossen und manchmal mit dem Tode bestraft. Zur Gültigkeit eines Beschlusses sind die Stimmen von 100 erforderlich; was aber so beschlossen ist, bleibt unabänderlich. Vor den Gesetzgebern und Greisen herrscht nächst Gott die höchste Achtung. — Auf Heiligung des Sabbaths wird sorgfältig gehalten. — Sie theilen sich nach der Zeit des Eintritts in 4 Classen und erreichen ein hohes Alter u. s. w. (Alterth. 18, 2). Sie sind von gediegenem Charakter und beschäftigen sich mit Ackerbau. Ihre Zahl beläuft sich auf über 4000 Männer (Jüd. Kr. 2, 8); sie wohnen nicht blos in Einer Stadt, sondern in jeder sind Viele."

Bei der achtungswerthen Beschaffenheit dieser Secte darf es uns nicht wundern, wenn man schon versucht hat das Christenthum aus dem Essenismus abzuleiten (Bengel in Flatt's Magaz. 7. St. S. 148). Aber es ist dies nicht nur historisch unnachweisbar, sondern — und hieran scheitern überhaupt alle Versuche, das Christenthum aus Zeiterscheinungen zu erklären — der Ursprung des göttlichen Charakters der Person (Mark. 6, 2) und der Lehre Christi kann nie in menschlichen Entwicklungen gesucht werden.

III.

Vergleichen wir die drei Secten unter sich, so sind es hinsichtlich der Lehre drei Differenzpuncte, die wir gefunden haben.

1. In Absicht auf den Inhalt des jüdischen Gesetzes nahmen die Pharisäer ausser den kanonischen Schriften des Alten Testaments noch viele mündliche, den ältern Priestern, Schriftgelehrten und Rabbinen zugeschriebene, auf den Ceremoniendienst sich beziehende Ueberlieferungen mit Gesetzeskraft an. Letztere verwarfen die Sadducäer ganz; während die Essener den Sinn der heiligen Bücher durch sorgfältiges Studium zu erforschen suchten [10]).

[10]) Wie nach dieser Differenz den Pharisäern sich in den Rabbaniten oder

2. In Absicht auf die Lehre vom Verhängniß lehrten die Essener eine gänzliche Abhängigkeit der Menschen von demselben; während die Sadducäer eine solche ganz und gar leugneten; die Pharisäer hingegen demselben einen beschränkten Einfluß gestatteten.

3. In Hinsicht auf den Zustand nach dem Tode leugnen die Sadducäer eine für sich bestehende Fortdauer der Seele und eine Vergeltung (Matth. 22, 24. Apostelgesch. 23, 6. 8); wogegen die Pharisäer einen Uebergang in neue Körper behaupten; während die Essener die Fortexistenz der Seelen entweder ohne Körper oder in fein organisirter Hülle annahmen, was zwar noch für keine Auferstehungslehre, aber für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zeugt (Jüd. Kr. 2, 8).

Noch schärfer ist der Unterschied der Secten hinsichtlich des Lebens und Cultus.

Hier begegnen uns die Pharisäer als eigennützige Heuchler (Matth. 6, 1. 2. 5), als willkürliche Exegeten des Gesetzes (5, 33), als untreue Knechte ihrer eigenen Satzungen (15, 2) und äusserlicher, unwesentlicher Gebräuche; die Sadducäer als frivole, in den Genüssen des Reichthums schwelgende Verächter der Sittlichkeit (Alterth. 18, 2), ohne religiösen Sinn und Gottesdienst, wobei sie jedoch ihren guten Werken kein Verdienst zuschrieben; die Essener als streng rechtliche, wahrheitsliebende, religiöse Charaktere, die aber bei allem arbeitsamen, enthaltsamen und gottesfürchtigen Leben eine übertriebene Ascese beobachteten, sich von dem kirchlichen Verbande ausschlossen und ganz nach ihren Ordensregeln in einer mysteriösen Verfassung lebten.

So wenig wir in der jüdischen Geschichte selbst Aehnlichkeiten der drei Secten mit andern Erscheinungen zu finden vermögen: so sehr bieten sich uns Verwandtschaften dar, wenn wir einen Blick auf heidnische philosophische Schulen werfen.

Zwar unterscheiden sich Diese wesentlich dadurch, daß hier ein freies Streben der Vernunft nach Erkenntniß aus Principien vorherrschte. Aber wir finden doch in den Sophisten manche Berührung mit den Pharisäern: wiefern sie als Alleinwisser zu glänzen, erfundene Probleme zu lösen, und sich durch Ueberredungskunst zu bereichern suchten (*Plat.* Tim.). — Die Sadducäer dagegen gleichen in mehrern Puncten den Epikureern: wiefern der Charakter von Diesen ein sinnlich verfeinerter

---

Neupharisäern eine fanatische Nebensecte (Alterth. 18, 1) zur Seite stellte: so pflanzten sich die Sadducäer in den Karaiten eine Zeit lang fort (*Scal.* 1, 22). Die Essener hingegen, aus welchen eine in der Ehe, aber äusserst enthaltsam lebende Nebensecte in den Neu-Essenern (jüd. Kr. 2, 7) hervorging, verschwinden und sind als im Christenthume sich auflösend (*Euseb.* 2, 17. Luk. 2, 27. 28) anzunehmen.

Eudämonismus iſt, ihr Beſtreben auf Entfernung des Aberglaubens ging, das Fatum und die Unſterblichkeit der Seele geleugnet und einem todten Skepticismus gehuldiget wurde. — Die Eſſener ihrerſeits haben Manches mit der Schule der Pythagoreer gemein: beſonders wiefern alle Einrichtungen ihres Bundes auf einen ſittlichen Zweck berechnet waren, die Hauptlehren in ein myſteriöſes Gewand gehüllt wurden, und das Fatum als das alleinwirkende Princip galt.

Stellen wir nun die drei Secten mit Erſcheinungen aus der Geſchichte der chriſtlichen Kirche zuſammen: ſo iſt in Bezug auf Lehre, Cultus und Leben Manches, was eine Aehnlichkeit an die Hand gibt.

Wie nämlich dort durch ſemipelagianiſch ausgebildete Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der Freiheit des Menſchen und dem Rathſchluſſe Gottes ein befangenes, von manchen irrigen Anſichten begleitetes Beſtreben nach Wahrheit ſich beurkundete: ſo haben wir im Sadducäismus eine ähnliche Richtung gefunden. — Wie ferner in der chriſtlichen Kirche ſich manche in dem Geiſt des Chriſtenthums nicht begründete Ceremonien, Satzungen und Gebräuche einſchlichen, mit denen das wahre chriſtliche Leben überladen wurde: ſo bemerkten wir im Phariſäismus, den wir überhaupt im mittelalterlichen Begriff der Kirche, Tradition und dem Prieſterſtand wiederfinden, eine ähnliche Tendenz. — Und wie endlich in der myſtiſchen Aſceſe die wahre, chriſtliche Moral unterging: ſo haben im Grunde auch die Eſſener durch ihre gar zu ſtrengen Uebungen eine freie Entwicklung des religiöſen Geiſtes gehindert (*Bossuet* III, p. 519. V, 435. II, 493. Mosheim, Moral 51).

Betrachten wir noch die drei Secten als Ein Ganzes: ſo ſtellt ſich uns eine intereſſante Aehnlichkeit derſelben mit der Scholaſtik des Mittelalters dar.

Hier wie dort waren es Prieſter und Ordensleute, bei denen ſich zu dem Glauben des Volks an die objective Gültigkeit der von Gott geoffenbarten Wahrheiten ein immer ſtärker hervortretendes gnoſticirendes Streben nach objectiver Gewißheit geſellte. — Hier wie dort war es die von der Hierarchie ſtreng bewachte Dialektik, durch welche die eigenen Anſichten mit dem Inhalte der Offenbarung in Einklang geſetzt werden ſollten. — Hier wie dort ſuchte der Menſchengeiſt ohne reale Kenntniſſe ſich des Höchſten zu bemächtigen, und von ihm aus die Sphäre der Kenntniſſe überhaupt zu umfaſſen. Je beengter dadurch der Kreis der Vernunftthätigkeit war, deſto mehr muſſte ſich ein ſubtiler grübleriſcher Buchſtabengeiſt entwickeln, der in beiden Erſcheinungen nicht wol höher ſich ſteigern konnte.

Noch mehrere Berührungspuncte würden ſich uns ergeben, wenn wir im Einzelnen die Vergleichung der Phariſäer mit den Jeſuiten, der

Sadducäer mit den rationaliſirenden Deiſten, der Eſſener mit den Orden der Camaldulenſer, Ciſtercienſer, Auguſtiner und der ſalerniſchen Schule einerſeits, ſowie mit den ehemaligen Waldenſern und Herrnhutern andererſeits auszuführen den Zweck hätten. Allein nur durch eine vollſtändige Kritik würden dieſe Andeutungen ihr Licht erhalten können.

Nachtrag

zu dem

von Seidemann mitgetheilten „theologiſchen Briefwechſel", oben S. 192. Anm. 9.

Bedeutungsvoll iſt für die Verhältniſſe folgender eigenhändiger Brief Chriſtinens an ihren Vater vom 20. Februar 1524: „Hochgeborner forſte Hercz liber Heruatter Auer g hat mir neſt geſchriben Das Auer g got lop mit ſamt meiner fraumutter vnd ſchueſter vnd brudern in gutter geſuntheit ſeit Das iſt mir ein herczlich groſſe frede zcu Horren got gebe forder nach ſeinem gotlichem willen ich loſſe Auer g wiſſen Das ich gotlop ingutter geſuntheit bin vnd das mirs ſunſt Allenthalben wolgeth vnd Hoffe ich wil balt geuonen ich bedanck mich keigen Auer genoden der gutten wnderrichtunge di mir Auer g gethon haben och Das ich nicht marttinis ſal werden Darff Auer g kein ſorge vor haben Dan ich wil mich in diſem vnd Allem do ich Auer g gfallen An weis zcu thun gehorſamklich ercegen ich weis Auer g iczt nicht mer zcu ſchreiben Dan wo ich mich in Allem kintlichem gehorſam zcuercegen weis wil ich Alle czeit gerne vnd willigk thun Hirmit wil ich Auer g got dem Almechtigen befellen Dattum gegeben zcu kaſſlen Am ſonnobent nach innuokauit im xvc vnd xxiiij Criſtina lantkgrefin zcu Heſſen"

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1849. III. Heft.

VIII.

De subsistentiâ τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem Judaeum et Joannem Apostolum tributâ.

Quaestio proposita

ab

editore huius dissertationum collectionis [1]).

Gravissimi viri hac nostrâ aetate eundem hunc, quem indixi, locum tractaverunt: *Grossmannum* dico, *Gfroererum*, *Daehnium*, *Ritterum*, *Lueckium*, alios etiam, quos novissimo tempore accessisse vidimus. Quorum omnium auctoritas me, quemadmodum par est, ita commovet, ut, quaecunque hic proposita sunt, ea iudicio illorum submissa haberi velim. Non potui enim ab omnibus non dissentire. Neque vero etiam in eius sententiam, qui [in litt. ephemer. lips. 1831. nr. 126, et 1832. nr. 254 sq.] adversus hypostaticam τοῦ λόγου philonei existimationem, ab illis receptam, obiter aliqua monuit, ullo pacto concedendum esse putavi. Quum enim paene cuncti *substantiam a deo discretam τὸν θεῖον λόγον* apud Philonem dici censuerint, non

---

[1]) Si cui latinae linguae usurpatio a nostro tempore aliena displiceret, ego equidem non id solum afferrem, quod antiquum ac vetustum morem in academiis receptum fuerim secutus, verum illud etiam, quod argumenti ad scribendum delecti naturae latinus potissimum sermo convenire visus sit. Brevitatem orationis nemo accusabit, quoniam si non aetas nostra, certe philosophicae rei tractatio a copiâ verborum abhorret. Quaestionem vero ipsam *ad suum finem usque* persequi *nec potui nec constitui*. Quum enim non tam opportunitas oblata quam necessitas imposita esset de aliquo academicae doctrinae loco separatim itaque frustra scribendi, *fragmenta* quaedam ad illustrandam quaestionem illam colligere et componere placuit. Me quidem decebat, disquisitionem rei *intra cuiusdam aetatis terminos continere* et quasi vela contrahere, non ad omnium saeculorum successionem et posteritatem protendere. Tum enim facile ad hanc ea, quae scripsissem, applicari posse putabam; tum caveri par erat, ne, vel abstrusiora vel leviora afferendo, omnem modestiam exuisse fastidiumque creare voluisse viderer.

rectius tamen ille philoneam τοῦ θεοῦ et τοῦ λόγου distinctionem ad *subiectivam* tantum, quae appellari consuevit, intellectus humani conceptionem revocavit. Cuncti autem totam loci tractationem per scriptoris iudaici dissolutam philosophandi rationem impediri ac parum sibi constare contenderunt.

Ex meâ quidem sententiâ utrinque secus est. Τὸν θεῖον λόγον a Philone dici arbitror *non aliam praeter deum substantiam, sed ipsum unum deum, quatenus* in manifestatione sui tanquam prodierit, itaque *modum subsistendi* alium quam quo per se est susceperit. Ex hoc etiam *gravitas* quaestionis tractandae conspicitur, et eius quidem *secum complectentis* totum qui de trinitate et de divinâ Christi naturâ est locum. Qui locus non in tantam desperationem et contemtionem abiisset, si acutiorum quorumque omnis temporis philosophorum ac theologorum rationem sequeremur. In his enim non tanta fuit *notionis subsistendi* neglectio et ignoratio, ut, ubi vox substantiae personaeve credulo ex ore emissa sonuisset, quid esset subsistentia, scire sibi viderentur. Illud quidem intellexerant, eam quae „rationalismum" conderet fulciretque „rationem" progigni per mentem speculativâ (quam dicimus) cogitatione subactam et eruditam, non per rudem naturalem. Iidem etiam illud perspexerant, absque huiusmodi *profundiore potius quam sublimiore* cogitatione firmiora divinae rei apud homines colendae fundamenta iacta videri non posse. Sed haec in ventum disputata sunto.

I.

Principem locum in causis de propositâ quaestione cognoscendi tenet *notio universae,* quae *deo* tribuitur, *manifestationis sui.* Nam ad aliquam huius rationem et modum tota redit, quae de τῷ λόγῳ est, disputatio; sive statuis hunc a Philone dici substantiam a deo discretam, sive virtutum dei complexionem figurate (et subiective) tantum pro substantiâ positam, atque adec sive hypostatice sive dynamice de eo existimari censes. Ipsa autem, quam iudaicus hic scriptor a Platone et Aristotele acceperat, dualistica notio universae divinorum manifestationis maxime in hoc cernitur, quod duplicem distinxit manifestationem, vel minus longe vel longius a dei essentiâ dissitam, κόσμον νοητόν et κόσμον αἰσθητόν. In hac distinctione potissimum ἡ γνῶσις quoquo tempore constitit. Atque in *gnosticâ* h. e. *philosophicâ* divinarum rerum ac τοῦ θείου λόγου existimatione inprimis *consistit illud, quod,* ut hanc perspicias, *tenendum est.*

Ille igitur *deum* et sensibus subiectum *mundum,* similiter ac Plato fecerat, *duplici* ratione *ad se invicem retulit.* Alterâ ex parte, dei es-

sentiam et mundi ac mentis humanae quoque naturam immenso gradu et hactenus specie etiam diversas distinuit; quia infinitum non posset unquam ex se quasi prodire, nisi in infinitum infinito modo. Inter τὴν τοῦ θείου εἶναι αὐγὴν et τὴν ἀπ' αὐτῆς ἀπαυγαζομένην δόξαν, quam δόξαν etiam σκιὰν vel λόγον appellabat, si quam fore unitatem concessit, finem hunc prosequendum tantum proposuit menti humanae. Alterâ ex parte, mundum eundem et deum non a se invicem distraxit sibi contrarios, sed vinculo si non essentiae, virtutis tamen divinae inter se continuit. Processum mundi, et maxime humani generis, phaenomenologiâ divini maius quiddam esse contendit. Principium enim tollendi τὴν ἀκοσμίαν existimavit tum supra mundum per se subsistere, tum intra eundem vim suam exserere et hoc modo immanere. In τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ ipso quidem vestigia tantum numinis divini indagari posse; menti humanae vero intra eundem etiam ampliora et maiora in νοητῷ τῷ κόσμῳ edita a deo documenta sui posse patefieri. Itaque, secutus ille Platonem magis quam Aristotelem in Eleatis et Atomistis explodendis, per istam distinctionem hoc profecit, ut in errores idealisticae aeque ac realisticae omnium existimationis non inciderit, naturalismo autem sive atheistico sive pantheistico opposuerit monotheisticum supranaturalismum. [Huiusmodi enim terminis dicendi non romanis uti licet in latine scribendo de notionibus non magnopere romanis.]

In hac philosophicâ theologiâ Philonis, quae inter Judaeos prima eminuit et posthac christianae quasi facem praetulit, ipsa *notio manifestationis* essentiae divinae secum non constare recentioribus visa est. At hi rem ipsi impediverunt. Sane τὸ ὄν, quatenus in se continetur, est et ἄποιον et οὐ πρός τι. Atque τὴν ἰδίαν οὐσίαν τοῦ θεοῦ tantum abest ut ulla rerum natura exprimat, ut neque mentis humanae cogitatio unquam assequatur. Allegor., I. p. 52 [ed. Mang.]: Θεοῦ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἴη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα. ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος, καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης, καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός· τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. Ibid. p. 66. 67. Verumenimvero Noster, Mosem aeque ac Platonem secutus, fuit alienus ab ineptâ eâ sive τοῦ εἶναι sive τοῦ ὄντος notione, qua philosophastri quidam τὸ ὄν quasi intra sese continuerunt et incluserunt, atque in hoc ipso monachatu absolutam essentiam cerni putarunt. Hinc ille in *notione dei* et τὸ εἶναι et vero etiam τὸ ζῆν comprehendit, ζῶντα non minus quam ὄντα θεὸν dixit. Causam et rationem, cur τὸ ὄν vel tanquam intus explicuerit essentiam suam δι' ἰδεῶν ἑαυτοῦ, vel aliqua huius

indicia διὰ δυνάμεων ἑαυτοῦ tanquam extra se extenderit, sitam esse docuit non in necessitate aut indigentiâ quadam, in ἀγαθότητι et voluntate vero. Hinc τὸν ζῶντα θεὸν appellavit [I, 575] πηγὴν τοῦ ζῆν ἀένναον· atque ἀγαθὸν τὸν πατέρα [I, 2] affirmavit τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐ φθονήσαντα τῇ ὕλῃ. I, 582: Τὸ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι. Τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἑνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι. Attamen tenuit quoque Absoluti notionem, omnem infiniti huius manifestationem finitam imparemque ei esse arbitratus. Velut I, 5: Οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν αὐτοῦ χαρίτων ὁ πατὴρ καὶ ποιητής, ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις. Οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτω καὶ τὸ γενόμενον εὖ πάσχειν. ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέστερον ὂν ἦ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν, ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.

Prorsus autem difficultatis illius ab interpretibus motae vanitatem arguit ea, quae notionem manifestationis divinae perficit et complet, *distinctio duorum* huius *graduum*, duplicis vel λόγου vel κόσμου, in τοῖς νοητοῖς et in τοῖς αἰσθητοῖς. Quae gnostica et philosophica, vel potius omnino ex mentis et experientiae rationibus necessaria, distinctio ubi non totam quae de θείῳ λόγῳ est quaestionem moderatur, haec tota corrumpitur. Subest ea ipsi adeo manifestationis divinae appellationi. Nomen λόγου enim prae ceteris omnibus [2]) delectum frequentissimoque usu distinctum a Philone est propterea, quod illud tum a priscis nominibus דבר et רוח proxime aberat, tum latissime omnium patebat, τὸ γενικώτατον significabat, quae in ceteris nominibus separata erant ea suâ amplitudine complectebatur; inprimis autem quod utramque dei actionem, et immanentem (cogitationem), et transeuntem (elocutionem vel productionem), comprehendebat; ac per receptum quidem dicendi usum in

---

[2]) Ad rem parum attinet, dicere de compluribus illis modis manifestationem appellandi, quibus Philoni placuit magis orationem distinguere, quam existimationem rei variare. Huius generis est, quod τὸν λόγον contulit cum πνεύματι s. πνοῇ et πηγῇ ζωῆς [I, 332], cum τόπῳ, in quem prodeat deus conspicuus [I, 419], cum libro, cui inscripserit deus cogitata sua et genera rerum [I, 47]. Nonnullis quidem in locis τοῦ θεοῦ τὸν νοῦν, τὸ ἀχείτυπον ψέγγος, τὴν σοφίαν ἢ ἐπιστήμην appellavit fontem essentiae virtutisque τοῦ λόγου, hunc autem illius domum et instrumentum aut ἀπόῤῥοιαν. Sed plerumque τὰ τοῦ νοῦ ἢ τῆς σοφίας uno τοῦ λόγου, quippe bipartiti, nomine complexus est.

significando humano λόγῳ, vel ἐνδιαθέτῳ vel προφορικῷ. Perperam enim Philonem negligentius scripsisse suspicati sunt, cum ex duobus τοῦ λόγου generibus alterum solum suo quodque in loco commemoravit. Ille ita perstitit in bipartità naturae mundi ac manifestationis divinae existimatione, ut ambo genera vel κόσμου vel λόγου tum a se invicem distingueret tum ad se invicem referret. Κόσμον dixit vel νοητὸν vel αἰσθητόν, atque λόγον dixit vel ἐναποκειμένην νόησιν θεοῦ vel νοήσεως διέξοδον, complexum vel τῶν ἰδεῶν vel τῶν δυνάμεων θείων. Ex locis duo testes affero locupletissimos: I. 277: Ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις, τὰ ἔργα ἑαυτοῦ θεᾶται. Ac II. 154: Λιττὸς ὁ λόγος, ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος· [cf. p. 107: ὁ γνόφος, ἔνθα ἦν ὁ θεός, τουτέστιν ἡ ἀόρατος τῶν ὄντων παραδειγματικὴ οὐσία]· καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός· καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικὸν (ὁ νοῦς), τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν ἡ φωνῆς ὀργανοποιΐα. [Ad τὸν θεῖον λόγον poterat haec ab humanis petita distinctio transferri, diserte translata vero non est.]

II.

Illa universae manifestationis dei notio ut ad propositam quaestionem recte applicetur, accuratius nunc dicendum est de duplici illâ *distinctione*: tum *essentiae* dei *se intra sese continentis* (immanentis), et *se vi suâ exserentis* (manifestantis, transeuntis); tum *purae* et *mixtae* divinorum *manifestationis*, τοῦ ἔν τε τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ λόγου. Utramque hanc distinctionem Philo ad τὸ ὑφεστηκέναι non ita retulit, ut substantias etiam duas discreverit. *Modum* quidem subsistendi intellexerat alium esse dei ἐν τῷ εἶναι ὑφεστηκότος, alium τὴν οὐσίαν αὐτοῦ διὰ τῶν δυνάμεων ἐκτείνοντος· eundemque alium esse dei intra τὸν νοητὸν κόσμον, alium in τὸν αἰσθητὸν κόσμον vim essentiae suae extendentis.

In *universâ manifestatione* servandam subsistentiae pariter atque essentiae unitatem flagitabat ipsa, quam Judaeus non minus a Mose quam a Platone acceperat, *notio dei*. Haec enim in τῷ ἑνὶ καὶ μόνῳ absolutam et τοῦ εἶναι et vero etiam τοῦ ζῆν complectebatur amplitudinem. Per τοῦ ὄντος, ὡς ζῶντός τε καὶ ἀγαθοῦ θεοῦ, essentiam necessarium iudicabatur, ut ἡ ζωὴ s. ἡ ἔκτασις τοῦ ὄντος esset causa

utriusque τῶν ὄντων generis, ut τῶν νοητῶν τε καὶ τῶν αἰσθητῶν ac τῶν ἠθικῶν τε καὶ τῶν φυσικῶν inter se tum connexionem tum diversitatem aeque proderet. Haec igitur, in notione dei sita, universitas divinae actionis debuit ipsius dei esse, non potuit ab hoc alii (utcunque ex eo profectae) substantiae commissa existimari. Praeterea flagitabat haec ipsa quasi dilatatio τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς, ut tanto constantius per totum huius processum decursumve ἡ μονότης τοῦ ζῆν non minus quam ipsius τοῦ εἶναι continuata teneretur. Haec autem, in notione dei item sita, τοῦ ζῶντος aeque ac τοῦ ὄντος θεοῦ ἡ μονότης ita tantum integra servari potuit, ut universitas divinorum quorumvis referretur ad unam eandem ac solam substantiam, quae suam ut essentiam ita quoque subsistentiam unam, h. e. suam ut unius existentiam, modis variis prodidisset. Notionem enim τοῦ ὑφεστηκέναι s. ὑφεστάναι in abstracto (ut Nostri loquuntur) positam a τῷ εἶναι Philo non discernebat; ὑποστάσεως autem s. entis notionem in hoc sitam habebat, ut ὄν aliquod per ζωὴν suam se proderet unum et solum alicuius actionis et operis principium. Sic τὸ εἶναι et τὸ ὑφεστάναι ad se invicem relata reperiuntur I, 222: Ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν. Οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.

Atque etiam, quominus in αἰσθητῷ τῷ κόσμῳ prodeunti manifestationum divinarum universitati alia praeter deum substantia praeficeretur, eadem *dei notio* impediebat. Philo, in his passim Platonem magis quam Mosem secutus, ortum mundi, utcunque hic esset divinorum et non divinorum commixtio, ab ipsius supremi entis τῇ ἀγαθότητι repetiit. Naturam eius mixtam huiusque explicandae processum ab eiusdem supremâ vi et curâ non separavit, removit tamen: tum enim ad ὕλην retulit, tum ad τὰς δυνάμεις dei transtulit. Harum complexus nomen λόγου s. υἱοῦ θεοῦ longe inferiore sensu adeptus est, ut longe inferior dei expliciti index, quam illa τῶν ἰδεῶν θείων τῶν ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ universitas ac dei manifestatio h. e. ὁ ἐν τοῖς νοητοῖς θεῖος λόγος. Verumtamen neque ὁ ἐν αἰσθητοῖς λόγος, utcunque uno hoc nomine comprehensus, singularem etiam et a dei subsistentiâ discernendam subsistentiam nactus esse, itaque substantia singulis τοῖς λόγοις (partim sane substantiis, partim virtutibus) praefecta exstitisse perhibetur. Ferebat enim ac flagitabat illa τοῦ ζῶντος et τοῦ μόνου θεοῦ notio, ut universus divinorum ὁ λόγος, qualiscunque esset, ipse unus deus, quatenus hic se manifestaverit, haberetur.

III.

Interest autem nostra, magis *speciatim ac singulatim* dicendo hunc locum persequi. Et in τοῖς νοητοῖς quidem facta manifestatio dei, hic ὁ θεῖος λόγος Philone auctore etiam *duplex* quodam modo est. Dicitur tum ἡ νόησις atque adeo ὁ νοῦς τοῦ θεοῦ νοοῦντος ἑαυτόν, interior (immanens) actio et vita essentiae et entis divini, qua hoc intus per vim suam quasi se moveat et explicet; tum τὸ νοούμενον, complexus idearum virtutumque divinarum, principalium essendi agendique modorum, in quibus cogitandis vita τοῦ ζῶντος θεοῦ per se versetur. Philo, Platonem potius quam Aristotelem secutus, monotheisticâ potius quam pantheisticâ ratione τὴν τοῦ θείου λόγου ὡς νοῦ νόησιν informavit. Hanc docuit non per totum adspectabilis etiam mundi processum cum hoc coniunctam continuari ac pedetentim ipsam perfici; sed ante eum ab aeterno deo absolutam exstitisse, νοητὸν κόσμον, perfectum mundi exemplar, propositum autem succedenti αἰσθητοῦ κόσμου perfectioni.

A τῷ κόσμῳ νοητῷ hic ὁ λόγος θεῖος re ipsâ *non differt;* essentia una eadem est. Nam appellatur πάσης τῆς θείας νοήσεως ὁ τόπος, πασῶν τῶν ἰδεῶν et (quoniam hae etiam vires rerum genitrices et formatrices sunt) δυνάμεων θείων τὸ πᾶν· ἢ περὶ αὐτὸν τὸν θεὸν δόξα ἢ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, dei manifestatio sui; in qua essentiae discrimini locus non est, quoniam ὁ θεὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ φέγγος est h. e. νοεῖ ἑαυτόν. Subsistendi quoque modus unus et idem est. Nam perfecta h. e. aeterna et continua actio ab eo, quod fit per eam, discerni nequit, sed hoc in illâ consistit. Dicitur quidem a Philone, ac recte, ὁ νοῦς s. λόγος θεοῦ esse ὁ τόπος τοῦ κόσμου νοητοῦ, hic ἱδρυθεὶς in illo. Verum haec modorum subsistendi differentia spectat unice ad mutuam τοῦ λόγου et κόσμου inter sese relationem causalem. Ubi, quod unum agitur, Philo illud sive τὸ νοεῖν τε καὶ λέγειν sive τὸ νοούμενόν τε καὶ λεγόμενον referebat vel ad deum vel ad sensibilem mundum, ibi deum τὸν τόπον (Subiectum et auctorem) et mundum τὸ ἀπεικόνισμα utriusque simul et pariter esse docebat.

A τῷ ζῶντι θεῷ *differre* in illo mundo *non* dicitur ὁ θεῖος λόγος, neque in essentiâ, neque in modo subsistendi. Credet hoc, qui, ubi de deo se manifestante agitur, ibidem non de τῷ καθ' ἑαυτὸν θεῷ, de τῷ θεῷ κατὰ τὸ εἶναι agi, animadverterit. Ὁ λόγος τε καὶ ὁ κόσμιος ὁ ἐν νοητοῖς, ἡ νόησις ἢ ὁ λογισμός τε καὶ τὸ νοούμενον ἢ λεγόμενον, est illud ipsum, in quo cernitur τοῦ ζῶντος, non ὄντος tantum, vita et tanquam actualis essentia (essentia actu) atque

adeo subsistentia, id per quod deus est ens et substantia. *Τὸ εἶναι ὁ θεὸς ὁ ζῶν* a *τοῦ ὄντος* cogitatione et evolutione sui *νοητῇ* non differt. Haec est illa, quam ad homines translatam affectavit anthropomorphicus pantheismus, „identitas Subiecti et Obiecti vel Subiecti et Praedicati". Convenit autem ea soli absolutae absoluti entis explicationi et manifestationi suimetipsius per semetipsum, *τῷ θεῷ λόγῳ ἑαυτοῦ ὡς νοῦ*. Huiusce *τοῦ λόγου* essentia, sive eum dicis actum *τοῦ λέγειν* sive opus *τὸ λεγόμενον*, non potest essentia *τοῦ λέγοντος* non esse: hic enim *ἑαυτὸν λέγει*. Idem *ὁ λόγος*, sive actum sive opus dicis, non potest nisi modus is esse, quo *ὁ λέγων* subsistit s. vivit: hic enim est *λέγων διὰ τοῦ λέγειν καὶ λεγόμενον εἶναι, διὰ τοῦ λόγος εἶναι*.

Quo *utraque* haec necessitudo, qua *ἐν τοῖς νοητοῖς ὁ λόγος* vel cum *τῷ κόσμῳ* vel cum *τῷ θεῷ* contineri visus est, intelligatur ac deinde credatur, perpendimus locum, qui est de opificio mundi, Mang. I. p. 4—7: *Τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν. Ἦ δ' ὑφέστηκε*, perspicitur ex similitudine: *Καθάπερ ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὖκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;* — p. 5: *Οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ, τίς γὰρ ἦν ἕτερος; μόνῳ δὲ ἑαυτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν* [h. e. adeo *αἰσθητὸν κόσμον* ad *τοῦ νοητοῦ* exemplum producere]. *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. Οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἔστιν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου. Δῆλον δὲ, ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* — Itaque dicitur *ὁ νοητὸς κόσμος* esse ipse *ὁ λογισμὸς* s. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ νοήσαντος ἑαυτόν*. Atque *ὁ θεὸς ἤδη ποιῶν τὸν αἰσθητὸν κόσμον καὶ ἐκείνῳ τῷ* sive *κόσμῳ* sive *λόγῳ χρησάμενος*, idem dicitur *οὐδενὶ παρακλήτῳ, μόνῳ δὲ ἑαυτῷ χρησάμενος*. Nos igitur dicemus illum *τὸν λόγον* extra deum subsistere?

Amplius, quam necesse est, rem explicemus, secuti Philonem. I, 281—285: *Ὁ θεὸς ταῖς δυνάμεσι πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμήχανον φύσιν χωρῆσαι. αἱ ἀμιγεῖς καὶ ἄκρατοι δυνάμεις θεοῦ καὶ τῷ*

ὄντι ἀκρότητες περὶ τὸ ὂν μόνον ὑπάρχουσι. Μονάδας ἀκράτους [p. 261. nominaverat δυνάμεις ἀσωμάτους, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι] ὁ Θεὸς λαλεῖ. Οὐ γάρ ἐστιν ὁ λόγος αὐτῷ γεγονὼς ἄερος πλῆξις, ἀναμιγνύμενος ἄλλῳ τὸ παράπαν οὐδενί, ἀλλὰ καὶ ἀσώματός τε καὶ γυμνὸς, ἀδιαφορῶν μονάδος. Ἀκούομεν δ' ἡμεῖς δυάδι. — Qui in his dicebatur λόγος Θεοῦ, eundem dici vides τὸν Θεὸν ipsum II, 415: Ὁ Θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὑτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος. Στοχασταὶ μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγέννητον σπεύδοντες θεωρεῖν, ὅμοιόν τι δρῶντες τοῖς ἀπὸ δυάδος μονάδος φύσιν ἐρευνῶσιν· δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδος, ἀρχὴ γὰρ αὕτη, δυάδα σκοπεῖν. Ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν Θεὸν Θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. — Eadem est ratio duorum, quos addam, locorum: I, 47: Ὁ τέλειος λόγος, ἀρχὴ γενέσεως τοῦ τε κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ, καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης νοητῆς αἰσθήσεως. Αὐτῷ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις. Τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, ῥήματι, ὁ Θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ· τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε, καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν. I, 157 autem: Ὁ τοῦ Θεοῦ ὀφθαλμὸς πρὸ τῶν ἐμφανῶν τὰ ἀφανῆ κατατεῖται, φωτὶ χρώμενος ἑαυτῷ· αὐτὸς ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, νοητὰς ἁπάσας. Ὁ Θεὸς ἀπ' οὐρανοῦ περάτων μέχρι γῆς ἐσχάτων κατῆλθεν. Cf. II, 218. 219.

IV.

Quae vero ad τὸν αἰσθητὸν usque mundum pertinuit dei manifestatio, ea, vel quod idem est, is ὁ θεῖος λόγος apud Philonem longe aliâ, quod ad essentiam et modum subsistendi attinet, ratione et necessitudine contineri dicitur vel cum τῷ νοητῷ mundo vel cum τῷ Θεῷ. Differentia haec necessitudinis eadem fere est, quam ferebat a Platone accepta τοῦ νοητοῦ et τοῦ αἰσθητοῦ non separatio quidem, at discretio. I, 7: Ὁ μὲν ἀσώματος κόσμος, μοναδικὴν ἔχων φύσιν, ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ. Ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς τὸ παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο. In τῇ νοητῇ dei manifestatione sui, quoniam haec non perfici, sed esse perfecta credebatur, necessario eadem erat essentia τοῦ λεγομένου et τοῦ λέγοντος, τοῦ λόγου et τοῦ Θεοῦ. In τῷ αἰσθητῷ autem κόσμῳ, licet nequaquam [ut recentiores opinati sunt] unice interpositis mediis ταῖς δυνάμεσι, tamen nonnisi optima quaeque ὁ Θεὸς ὡς τέλειος λόγος ipse, tanquam immediato quodam concursu divino, peragere dicitur. Pleraque eorum, quae hîc nascuntur et geruntur, per imbecillitatem vel naturae vel voluntatis, produnt et referunt τῶν τοῦ Θεοῦ ἰδεῶν τε

καὶ δυνάμεων, perfectae illius τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, τοῦ τελείου λόγου, tenuiorem εἰκόνα ac fere σκιάν, inferiorem λόγον θεοῦ.

Verumtamen etiam ὁ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς λόγος apud Philonem est *ipsius dei*, substantiâ aliâ *non* interiectâ, manifestatio. Quam ille *notionem dei* informaverat, christianae propiorem etiam quam platonicae, ea sic demum perfici et plena concipi videbatur, si actio vitae τοῦ ζῶντος θεοῦ, et huius ipsius quidem, per utriusque mundi quasi gradus αἰσθητῶς τε καὶ νοητῶς decurrere crederetur. Passim, velut I, 51. 207—209, nominatur ista imperfecta quoque manifestatio ea τοῦ νοῦ θείου actio, qua hic τείνει τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν h. e. λόγος existit. Atque adeo celebratur ἡ ἐν τῷ παντὶ τελειότης s. θεότης, ἡ δύναμις ἡ ἐκ τῆς ἀρχετύπου λογικῆς φύσεως τοῦ τελεσφόρου θεοῦ, ἡ ψυχὴ τοῦ παντός. Vitam et efficacitatem hanc quoquoversum patentem a subsistentiâ non discrepare aut discindi posse, utramque igitur a deo ipso susceptam neque alii cuidam quasi vicariae substantiae traditam esse, Philo quidem arbitratus est. Monstrat hoc ipsa illa *nomen dei in τὸν λόγον transferendi* ratio, ex qua admodum inconsiderate peculiaris τοῦ λόγου subsistentiae argumentum petierunt. II, 625: Θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. I, 655: Ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκε, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου. Καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ λόγον. Articuli, quem Grammatici dicunt, omissio crimen laesae unitatis dei minime arcebat, si substantia a τῷ θεῷ discernenda esse fingebatur ὁ λόγος isque θεός. Arcebat vero, si hic simpliciter habebatur λόγος τοῦ θεοῦ. Ipsius enim τοῦ θεοῦ vel mens vel actio mentis poterat ac debebat θεὸς appellari; substantia alia non item. Utrumque hoc fert monotheismi et polytheismi natura. Congrua autem erat articuli in λόγῳ θεῷ appellando omissio illi distinctioni non tantum τοῦ ἐν τοῖς νοητοῖς et τοῦ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς λόγου, verum etiam τοῦ κατὰ τὸ εἶναι θεοῦ h. e. dei quasi intra essentiam suam se continentis et τοῦ λόγου θείου h. e. dei utcunque se manifestantis. In posito hoc duplici discrimine (ut nos loquimur) obiectivo, quod neque tantum subiectivam res divinas concipiendi differentiam, neque vero etiam substantiarum diversitatem significaret, consistit tota Philonis gnostice h. e. philosophando rem tractantis de τῷ λόγῳ disputatio.

Sed de his omnibus *singulatim* exponendum est.

Ac *primum* quidem ex eo locorum *genere* testimonia afferimus, in quibus descriptio et distributio tanquam *partium*, quae in negotio condendi regundique mundum aliquem locum teneant, a Philone

proposita est. I, 161. 162: Ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον. Τὸ δὲ γενόμενον δι' ὀργάνου μὲν, ὑπὸ δὲ αἰτίου πάντως γίνεται. Πρὸς γὰρ τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν. Ἴδε τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Sane haec singulorum quasi coordinatio ipsa per se non flagitat, ut, si uni eorum per suam naturam, ceteris cunctis pariter peculiaris subsistentia aut tributa esse aut non tributa esse censeatur. Verum τοῦ λόγου et τῆς ἀγαθότητος naturae inter sese affinitas, ac rationis etiam eius, qua cum deo utraque continetur, communio flagitat, ut, si ὁ λόγος, ἡ ἀγαθότης item seorsum a deo subsistere credatur. Hinc minus probabiliter a Philone singularem subsistentiam, alteri Numinis virtuti aperte non tributam, alteri soli vindicatam credes. Est vero omnis haec substantialis dei et λόγου eius distractio alienissima tum ab eâ, quam Philo in nostro et in altero quodam loco exposuit, notione instrumenti divini, illius τοῦ δι' οὗ, tum a ratione discriminis inter causam et instrumentum facti. Quae discriminis ratio in eo fuit sita, ut vel deus non mali quoque proxima causa dici videretur, vel singulae in rerum universitate vires et substantiae digniorem quam machinarum dei locum obtinere dicerentur. Utrinque igitur non potuit substantia illius τοῦ λόγου, quem Philo ipsi deo paene exaequavit, interponi. Notio autem τοῦ ὀργάνου diserte apud Nostrum vel ad singularum sive virium sive substantiarum naturae universitatem deflexa, vel ad ipsum deum relata elataque reperitur. In eo, quem attulimus, loco quod ὄργανον numero unum dixerat, idem paulo post multitudinis numero usus explicavit: Ὄργανα ἡμεῖς, δι' ὧν αἱ κατὰ μέρος ἐνέργειαι, ἐπιτεινόμενα καὶ ἀνιέμενα. τεχνίτης δὲ ὁ τὴν πλῆξιν ἐργαζόμενος τῶν σωμάτος τε καὶ ψυχῆς δυνάμεων, ὑφ' οὗ πάντα κινεῖται. Atque I, 51: Τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεται καὶ δι' αὐτοῦ· τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δέ. Τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ. τούτων καὶ ὁ νοῦς ἐστι. Τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δέ, ἀλλὰ διὰ τοῦ λογικοῦ τοῦ ἄρχοντός τε καὶ βασιλεύοντος ἐν ψυχῇ.

Alterum genus testimoniorum ex iis locis petere placuit, in quibus de *omnipraesentiâ dei* sic a Philone expositum videbamus, ut divinam essentiam et rerum naturam nec polytheistice aut pantheistice commiscuerit, nec docetice aut idealistice a se invicem separaverit et quasi abstraxerit, neque vero etiam substantiâ λόγου aliquâ interpositâ aut connexuerit aut discreverit. Imo vero in omnibus his infra

positis locis docuit: non αὐτοῦ τοῦ ὄντος κατὰ τὸ εἶναι omnipraesentiam dicendam esse, sed tantum vel τῆς δυνάμεως αὐτοῦ vel τοῦ ὄντος διὰ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ. Hanc autem sive principalem virtutem sive universitatem virtutum cum deo sic coniunxit, ut non sit nisi eorum complexio, per quae τὸ ὄν aliquam suam vim ut ζῶντος exserat et *hactenus* etiam in hoc mundo *ipsum* subsistat; neutiquam vero sic, ut ille virtutum complexus, propriam nactus subsistentiam, τοῦ ζῶντος ὄντος tanquam „locum tenens" exstiterit. Talem si Philo finxisset τὸν λόγον, plurimis in locis δυνάμεις vel δύναμιν potius quam λόγον appellans orationem perquam mire obscuravisset ac rem impedivisset. Et in quibus praecipue locis illud dei mundique vinculum λόγον nominavit, hunc minime secus a deo distinxit ac τὰς δυνάμεις. Profecto enim τὸ λέγειν et τὸ λεγόμενον differt a τῷ λέγοντι. Verum ille actus et illud opus dei non differt a deo nisi quemadmodum a Subiecto suo Praedicatum, dei igitur subsistentiam efficit vel potius prodit et manifestat, neutiquam vero hinc suam aliquam ab illâ distantem subsistentiam adipiscatur necesse est. Ac prorsus aeque haec ut ex logicis ita ex physicis certa stat et valet sententia, sive id, per quod ὁ θεὸς suam vitam subsistentiamque prodit h. e. λόγος existit, δυνάμεως sive λόγου nomine significatum reperitur. Hinc neque illud miraberis, quod ὁ λόγος vel effertur vel deprimitur in appellando, nominibus vel θεοῦ vel οὐκ ἀγεννήτου et ἡνιόχου τοῦ θεοῦ ἐπόχου. Nam actus et opus mentis dei tum prodit aliquo modo τὸν θεόν, tum exstitit ex τῷ θεῷ et pendet a τῷ θεῷ. Hoc idem fert cuiusque substantiae mente praeditae et actuum operumve eius mutua ratio et necessitudo. Sin quis probet illam cautionem, ut ne ex humanis petita τοῦ ἐνδιαθέτου et τοῦ προφορικοῦ λόγου inter se necessitudo, per quam sermo aut omnino non subsistit, aut in ipso τῷ νῷ atque adeo in τῷ νοοῦντί τε καὶ λέγοντι subsistit, huc afferatur, non impedio. Verum, utut possit cogitari, per divinam προφορὰν gigni subsistentiam, tamen hoc neque ex essentiâ divinae mentis necessarium esse, neque a Philone sic existimatum esse demonstrabis. Quam enim hic τὸν λέγοντα inter et τὸν λόγον αὐτοῦ statuit necessitudinem, ea congruit quidem etiam substantiis, non minus vero eadem est, quae actum non seorsum subsistentem subiungit agenti eique soli subsistenti.

II, 679: *Οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον, κατελήλυθέναι φησίν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.* (Idem τὸ μακρὰν εἶναι τὸν θεόν, I, 630.). I, 425: *Τὸ μὲν ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὂν ἐπινοεῖται περιττεύειν οὐ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Τούτου δύναμις δὲ, ἣ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται μὲν*

ἐτύμως Θεὸς, ἐγκεκύλπισται δὲ τὰ ὅλα καὶ διὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν διελήλυθε. Τὸ δὲ θεῖον, καὶ ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον πανταχοῦ ὄν, ὁρατόν τε καὶ κατάληπτον οὐδαμοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν. — I, 88: *Πάντα πεπλήρωκεν ὁ Θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθε, καὶ κενὸν οὐδὲν οἰδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* I, 120: *Λόγος Θεοῦ συνεχής· ἐοικὼς δρύσῳ, κύκλῳ πᾶσαν (οὐσίαν) περιειληφὼς, καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον ἑαυτοῦ ἐῶν.* I, 330: *Νόμος* [λόγος] *ὁ ἀΐδιος Θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς, δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων. δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ.*

I, 464: Moses rectius quam Chaldaei praecepit: *μήτε τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι θεόν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια· ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ὡς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Διὸ, κἂν που τῆς νομοθεσίας λέγηται, ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν.* I, 228: *Τὸ αἴτιον οὐκ ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Τὰ γὰρ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενὸς, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν· ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ. διὰ γὰρ δυνάμεων ἄχρι περάτων τείνας, ἕκαστον ἑκάστῳ κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους συνύφηνεν. Καὶ ἐγγύτατα αὐτὸς ὢν καὶ μακράν ἐστιν· ἁπτόμενος μὲν ταῖς δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις ἑκάστου, πορρώτατον δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γενητὸν ἀπεληλακώς.*

I, 560: *Ἡ πρεσβυτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον φεύγειν ὠφελιμώτατον. Αἱ δ' ἄλλαι πόλεις πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος· ἡ ποιητική, ἡ βασιλική, ἡ ἵλεως, ἡ νομοθετική, ἡ ἀποτροπὴ κακῶν. Ὁ ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν· ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ, τῶν*

νοητῶν ἁπαξαπάντων ὁ πρεσβύτατος, ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου ὃ ἔστιν ἀψευδῶς ἀφιδρυμένος. Ὡςθ' ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν. I, 175: *Ὁ Θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει. Εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. Καθάπερ οὖν ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἀγεννήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως. Εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε πάντα, πολλῷ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτὸς πρὸ παντὸς ὑφέστηκε τοῦ γενομένου. Ὅ καὶ ἐνθάδε ὢν κἀκεῖ, καὶ ἀλλαχόθι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει· οὐ μεταβατικῶς κινούμενος, ἀλλὰ τονικῇ χρώμενος τῇ κινήσει.*

V.

Qui ex vulgari quadam opinione hypostaticam *τοῦ λόγου* philonei existimationem defendebant, ii per singularem huius subsistentiam inprimis *ab imperfecti sensibusque subiecti mundi contactu arcendam* fuisse monuerunt *integritatem ac maiestatem essentiae dei*[3]). Possit tota haec argumentatio praecidi duobus. Philo enim I, 209, *τέμνεσθαι οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεσθαι*

---

[3]) Praetermitto lepidas alias rationes etiam allatas. *Simplicitatem divinae essentiae* appellarunt, quae auctore Philone non ferat, ut deus ipse, sed flagitet, ut alia substantia multitudini virtutum praeesse iudicetur. Verum, sicuti Platone ita eodem Philone auctore, ea fuit *τοῦ εἶναι τοῦ ὄντος* notio, ut essentiae huius manifestatio ne cogitari quidem posset vim essentiae exserere nisi multiplici modo, *κατὰ δύναμιν* in essentiâ sito. — *Naturam mundi sensibus subiecti* ferre dictitarunt, ut vires divinae agere nequeant, nisi aut singulis substantiis infixae, aut certe universae in uno extra deum subsistente nescio utrum capite an corpore comprehensae. Verum Philo, qui aeque dynamico ac mechanico modo constructam formatamque credebat hanc rerum universitatem, duo quasi modos subsistendi h. e. agendi statuit. Alterum in vulgus notum secutus, partem virium divinarum singulis substantiis (angelis animabusque) inclusit. Alterum tanquam liberiorem in philosophando plerumque secutus, virtutes divinas non uni loco adstrictas libere per rerum multitudinem moveri et hanc continere docuit. Ipsarum vero harum virtutum corpus universum minime putavit seorsum, h. e. praeter et extra vel singulas virtutes vel ipsum deum, subsistere. Noverat enim, omnino singulorum quorumque et species et genera et universitatem ne existere quidem nisi in ipsis singulis, quatenus haec lege et ordine inter se constructa sunt, ac tandem in dei mente et cogitatione, cuncta producente et continente et moderante. Haec, sive *λόγος* sive *δύναμις* a Philone appellata, sane, quoniam agere, etiam subsistere ei videbatur, sed in ipso deo, cuius esset.

contendit. Idem I, 51. 556. II, 22. concessit: licet deus plerumque supremam cunctorum moderationem solam sibi reservaverit, tamen optima quaeque in hoc mundo obvia non minus per ipsum deum geri quam ab eo proficisci; itaque deum *non omnino mediis causis uti*, sed διʼ αὐτοῦ τὰ ἀγαθὰ χαρίζεσθαι, ergo (nisi forte ἀλόγως) διὰ τοῦ λόγου ἑαυτοῦ, h. e. ὡς θεὸν λόγον, h. e. substantiam unam. Quemadmodum illa extensio virtutum dei continua et disiunctionis expers, ita haec passim etiam immediata ipsius dei actio tollit λόγου seorsum subsistentis rationem et necessitatem.

Verum tamen uberius Noster sententiam dixit; quod ex testimoniis supra allatis apparet. *Ratio* ad explicandam mundi imperfectam et ad tuendam creatoris rectorisque perfectam naturam *idonea* ei esse videbatur *virtutum* dei *substitutio*. Subsistentiae etiam vinculum, quo hae ipsae singulae cum ipso deo continerentur, neque necesse neque par esse videri potuit ita dissolvi, ut adeo universitas earum, ille ὁ λόγος, non unice in deo, sed seorsum subsistere fingeretur. Nam affinitatem virtutum divinarum in mundo se exserentium atque essentiae divinae non tam levem Philo statuit, ut alius potius quam dei efficientia itaque subsistentia (non dico essentiam) per illas exprimi dicenda esset. Ac tenuitatem indignitatemque operis earundem virtutum, aliâ praeter deum substantiâ interiectâ, nihilo longius a deo removisset. Dei enim, non huius alius substantiae, essent virtutes illae; atque deus esset imperfectae huius substantiae, τοῦ λόγου, ipse auctor (vel, ut dicunt, proxima causa). Neque Philo isti subsistentiae discidio tantum ullo in loco tribuit, ut non intelligeret, aeque et remotum a deo et connexum cum deo haberi mundum, sive τὸν λόγον diceret id quod erat, mentem actionemque dei se utcunque exserentis atque adeo virtutum eius universitatem, qua efficientia subsistentiaque dei per hunc etiam mundum protenderetur, sive fingeret singularem ex istis virtutibus consarcinatam et consutam substantiam.

Philo haec ambo intellexerat: tum in ipsius perfecti et absoluti entis notione situm hoc esse, ut manifestationem sui nequeat perficere aut absolvere; tum neque imitationem et speciem essendi nisi ex ente existere potuisse. Utrique huic consentanea haec ambo erant: τὸν λόγον, διʼ οὗ exstitisset hic mundus, existimari tum δεύτερον tantum θεόν h. e. actum et opus τοῦ θεοῦ in τῷ λέγειν ἑαυτὸν non assequentis semetipsum; tum θεὸν tamen h. e. actum et opus eiusdem τοῦ θεοῦ, ὑφʼ οὗ τὰ πάντα, τό τε λεγόμενον καὶ τὸ λέγειν. Hinc, quod absonum fuisset, si ὁ λόγος extra deum subsistere diceretur, quod vero congruum erat, quum ὁ λόγος diceretur deus qua-

tenus se manifestaverit, id scriptum legitur in loco I, 499: *Κόλλα ἐστὶ καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς. ὁ δ' εἷρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τοπαράπαν.* Ea duo, in quibus cernitur *τοῦ ὄντος καὶ ζῶντος θεοῦ* essentia s. deitas, plenum esse per suam ipsius essentiam et implere cuncta hac suâ essentiâ, primo diserte *uni* substantiae tribuuntur. Deinde *distribuuntur, sed tantum inter essentiam et huius actionem*, quemadmodum nomina *τοῦ θεοῦ* et *τοῦ λόγου* huius ipsius dei. Quod igitur ad *fontem τοῦ τὸν κόσμον πληροῖν* h. e. ad *τὴν οὐσίαν* attinet, appellatur *ὁ μόνος πλήρης θεός*· quod ad *actum τοῦ πεπληρωκέναι* h. e. ad *τὴν ζωὴν* (essentiam actu, subsistentiam), appellatur *ὁ λόγος θεῖος*. Congruum erat unitati *τοῦ ζῶντος θεοῦ, τὸν λόγον* dici ipsum deum se exserentem, tanquam Praedicatum in quo Subiectum se explicet. Non congruum vero unitati fuisset, sed alter deus diceretur, si substantiae alii praeter *τὸν πλήρη* actio *τοῦ πληροῦν* tributa esset.

Omnino innumeris in locis Philo *eadem* nunc *de ipso deo*, nunc *de λόγῳ eius promiscue* dixit. Ex difficultate hinc obortâ, qui substantiam *λόγου* singularem finxerant, sese expediverunt per decantatum illud: quod quis per alium fecerit, id fecisse putandum esse ipsum. At non valet hoc, nisi prius monstraveris, probatam fuisse Philoni propriam *τοῦ λόγου* subsistentiam. Hic vero non modorum quidem efficientiae subsistentiaeve divinae, sed huius ipsius tamen non minus quam essentiae unitatem in dei unitate necessariam duxit. Itaque, si substantiam *λόγου* statuisset, tanto constantius hunc ab uno deo distinuisset. Accedit, quod omnino promiscuus nominum quorumque usus, per se ipsum et solum, solemnior aptiorque est in substantiae unitate quam in diversitate. Et aptissime quidem *τὸν θεὸν, quatenus se manifestet, λόγον*, atque *τὸν λόγον, quatenus deum manifestet, θεὸν* dictum esse, quisquis intelligit. — Quod autem gravius est, Philo, si, ut aiunt, propter indignitatem mundi deum ab hoc abstraxit et substantialem aliquem *λόγον*, medium interpositum universitatis rerum auctorem rectoremque, deo substituit, *omnino nunquam* debuit aut potuit deum simpliciter commemorare causam nisi causam *τοῦ λόγου*, quippe qui solus esset universitatis rerum causa. Ille vero secus fecit: nequaquam principalis remotiorisve tantum causae locum ipsi deo in hoc mundo tributum esse, supra vidimus. Neque inconstantiam Philonis accusando expediri rem posse, hoc testatur locorum ex aliis multis infra positorum natura. Idem arguit scriptoris platonica aeque ac mosaica ratio deum etiam cum hoc contemto mundo continendi, sive per ideas infimorum

quoque fontes et simulacra, sive per angelos animasque et naturae vires quoquoversum agentes.

Quemadmodum I, 229 deus ipse dicitur μηνυτὴς et ὑφηγητὴς τῆς αὐτοῦ φύσεως, sic I, 644 idem etiam nomina ἀρχαγγέλου καὶ ἡνιόχου et alia, quae certissime solius τοῦ λόγου esse finxerunt, usurpavit et arrogavit! Sed, utut est, legenda sunt quae scripta sunt: Ἐμήννε τὸ ὄναρ [Gen. 28, 13] ἐστηριγμένον ἐπὶ τῆς κλίμακος τὸν ἀρχάγγελον, Κύριον. Ὑπεράνω γὰρ ὡς ἅρματος ἡνίοχον ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑποληπτέον ἵστασθαι τὸ ὄν· ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ θρεμμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἀέρος, ἐπ' οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξάψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοσαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν. Μηδεὶς δ' ἀκούων ὅτι ἐπεστήρικτο, νομισάτω, συνεργεῖν τι τὸν θεὸν [leg. τῷ θεῷ· quoniam insequitur συστηρίζοντος αὐτοῦ] πρὸς τὸ παγίως στῆναι. ἀλλ' ἐκεῖνο λογισάσθω, ὅτι τὸ δηλούμενον ἴσον ἐστὶ τῷ στήριγμα καὶ ἔρεισμα καὶ ἐχυρότης καὶ βεβαιότης ἁπάντων ὁ θεὸς ἀσφαλὴς ἐστιν, ἐνσφραγιζόμενος οἷς ἂν ἐθέλῃ τὸ ἀσάλευτον. ἐπερείδοντος γὰρ καὶ συστηρίζοντος αὐτοῦ, μενεῖ τὰ συσταθέντα ἀνόλεθρα κραταιῶς.

II, 18: Ψυχὴ ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δ' ἄλλοιν δυοῖν ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν. Μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι. κατάχρησις ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶ, πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος. Ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐχ οὕτως ἔχει. ἀλλ' ἐστὶν, ὡς ἂν τις τῆς ἀληθείας ἐγγύτατα ἱστάμενος εἴποι, πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὤν. Αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα, πρεσβύταται καὶ ἐγγύτατοι τοῦ ὄντος δυνάμεις, ὧν ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δ' αὖ βασιλικὴ προσαγορεύεται. Καὶ ἡ μὲν ποιητικὴ θεός, ταύτῃ γὰρ ἔθηκέ τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν· ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, θέμις γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου. Δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων, παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν. ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα, πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεᾶ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται. τριῶν δὲ, ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων ἢ κτίζον ἢ ἄρχον.

Vim quoquo patentem deus ipse exserere dictus erat priore illo in loco. Modus exserendi eam altero in loco cerni dicitur in hoc, quod ἡ μονὰς duabus supremis virtutibus suis utatur. Quod alibi per λόγον ὄργανον a τῇ μονάδι sic effici dicitur, ut haec praebeat speciem δυάδος, prorsus idem h. l. duabus illis ταῖς δυνάμεσιν adscitis ὀργάνοις sic effici dicitur, ut ἡ μονὰς speciem praebeat τριάδος. Ergo ὁ λόγος non magis, quam illae virtutes, extra deum subsistere, atque adeo nihil nisi virtutum dei complexus et usus plenus esse perhibetur. Ac ne quis singularem τοῦ λόγου subsistentiam, quia aliunde haec nota fuerit, nostro in loco tacite positam fingat, alio in loco I, 143. 144. haec scripta sunt: Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο αἱ ἀνώταταί εἰσι καὶ πρῶται δυνάμεις, ἀγαθότης καὶ ἐξουσία. καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγέννηκε, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχει. Τρίτος δὲ συναγωγὸς ἀμφοῖν μέσος ἐστὶ λόγος· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχων καὶ ἀγαθός ἐστιν ὁ θεός. Subsistentiam propriam τοῦ λόγου his tolli, ex eo apparet, quod vinculum hoc duarum virtutum cum iisdem his virtutibus uno ordine comprehenditur, itaque necessario eâdem qua illae eâque virtuali ratione cum deo contineri dicitur. Sin extra deum subsisteret hic ὁ λόγος, *absurda duo* simul ponerentur. Deus enim diceretur γεγεννηκέναι καὶ ἄρχειν h. e. *agere* quidem per insitas sibimetipsi virtutes duas, εἶναι vero ἀγαθὸς καὶ ἄρχων h. e. *esse* per substantiam foras emissam. Sana autem ratio flagitat, ut virtus quae essentiam constituit, neque in actione entis ex hoc τόπῳ suo exspatiari et suum quendam in quo subsistat locum adipisci fingatur. Atque, si hoc ita esset, reliquae virtutes illae duae dicerentur esse virtutes alius substantiae, τοῦ θεοῦ, contineri vero inter se per aliam substantiam, τὸν λόγον, scilicet in locum dei non agentis suffectam et agentem solam. Apparet, minus absurde credi, eandem substantiam, *cuius* sint virtutes, *vinculum* esse harum; τὸν λόγον igitur ut ipsum τὸν θεὸν, quatenus his λέγει ἑαυτόν. Ὁ ἑαυτὸν λέγων vim mentis vel genitricem vel rectricem exserit quidem, verum in exserendo tamen secum continet neque sic dimittit, ut ista seorsum subsistat utcunque coniuncta cum ipso. Accedit, quod per eandem rationem, qua inducti interpretes comminiscuntur mentis divinae vim actioni dei cum impertità singulari subsistentiâ praefectam, *idem de ceteris illis principalibus dei virtutibus censendum esset;* nisi forte propterea soli τῷ λόγῳ id accidisse opinentur, quod, quae virtus reliquas vinciret, eam firmius figi et stabiliri oportuerit, et quidem in semetipsâ potius quam in deo! Haecce omnia non carerent sensu, si Philo usquam actionem ipsius dei a mundo secrevisset aut abstraxisset,

itaque deum nisi *extra* se collocatâ mente suâ *cum* mente agere non posse credidisset.

VI.

Universa Philonis ratio de deo et mundo existimandi quam naturam et quem locum τῷ λόγῳ vindicaverit et quasi definiverit, de hoc *supra* expositum est. *Nunc* denique *eorum locorum* recte procedet interpretatio, in quibus hypostatica τοῦ θεοῦ et τοῦ λόγου diremtio distractioque viris doctis eximiam veri speciem prae se ferre visa est. Liceat mihi, qui horum auctoritati plurimum tribuo et facile cedo, praecipuam de communi sententiâ *dubitandi causam* deinceps explicare. Sita haec est in eo, quod *nulla reperiuntur apud Philonem loca, quae flagitent, nonnulla vero ac plura, quae distincte et diserte arcent et repudiant subsistentiae τοῦ θεοῦ et τοῦ λόγου eius divisionem.* Hoc ita esse idemque rem controversam dirimere, ut deinde singula loca interpretando monstrari possit, prius *generatim* dicendo quaedam monenda videntur.

Ac *primum* quidem, quaecunque sive negotia et munera sive nomina τοῦ λόγου feruntur ὑποστάσει convenientia, ea nos quoque *non* per figuratam orationem tantum, quam personificationem appellant, *sed* ex propriâ verborum potestate in eum dicta existimari volumus. At non ut in alteram praeter deum substantiam, sed in ipsum unum deum τὸν τοῦ ὄντος h. e. ἑαυτοῦ λόγον. Nam Philo in ipsâ vitae actione, vim essentiae exserente, subsistentiam omnem posuit. Atque τοῦ θεοῦ non solum ὄντος sed etiam ζῶντος τὴν ζωὴν ex ideali illâ τῶν θείων δυνάμεων δόξῃ, τῷ νοητῷ κόσμῳ, ad mundum sensibus subiectum usque protendi arbitratus est. Itaque hunc τὸν θεὸν λόγον non potuit opinari non subsistere. Illud vero negamus, potuisse a Philone, cui subsistentia in virtutum usu et complexu cerni videbatur, illo subsistente τῷ λόγῳ alium quem praeter ipsum τὸν θεὸν eumque ex hoc emissum θεὸν [quasi deum] significari. Contendimus, illam τοῦ ἐν νοητοῖς et τοῦ ἐν αἰσθητοῖς sive ζῆν sive ὑφεστηκέναι diversitatem etiam Philoni visam esse condidisse duo modos subsistendi, attamen entis unius, non subsistentiam entium duorum. Namque Platonis sui vestigia constanter ille pressit in duobus his, ut tum diversitas τοῦ νοητοῦ et τοῦ αἰσθητοῦ tanquam acueretur, tum vero etiam connexio utriusque mundi et eiusdem τοῦ ζῶντος θεοῦ teneretur. Passim quidem ferebat vel gnostica de divinis existimandi ratio, vel obvia hanc ad populi usum accommodandi necessitas, vel liberior neque tamen a rei naturâ discedens dicendi usus, ut verba, quae modos subsistendi tantum diversos

possent indicare, substantias quoque diversas sonare viderentur. At illa vel in unitate dei tuendâ temeraria levitas, vel in persequendo philosophicae cogitationis tenore iners inconstantia, cuius utriusque crimen suspicionemve interpretes in Nostrum coniecerunt, ab hoc aeque fuit aliena.

Exemplum ad haec generatim dicta aptissimum esto locus I, 464, ubi Philo mosaicam unius dei professionem chaldaico plurium deorum cultui opposuit, dicens: *Μωϋσῆς ἔοικε τῇ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι· μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι θεόν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια. ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος. Δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Διὸ καὶ, ἐάν που τῆς νομοθεσίας λέγηται, ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ᾽ οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δὲ αὐτοῦ, καθ᾽ ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ᾽ ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν. Ἐπεὶ τό γε ὂν φαντασιζόμενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται. ὡς ἀψευδέστατον ἐκεῖνον εἶναι τὸν χρησμὸν, ἐν ᾧ λέγεται· ὧδε ἐγὼ, ἄδεικτος ὡς ἂν δεικνύμενος, ἀόρατος ὡς ἂν ὁρατὸς ὤν, πρὸ τοῦ σε. πρὸ γὰρ τοῦ παντὸς γενητοῦ ἔξω βαίνων ἐκείνου, καὶ μηδενὶ τῶν μετ᾽ αὐτὸν ἐμφερόμενος.*

His omnibus nihil praeter illud docetur, quod brevius positum legitur II, 679: *οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον, κατεληλυθέναι [εἰς τὸν κόσμον], ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.* atque I, 431: *Ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, τὸ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γινομένοις, ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν· οὐδὲ ταύταις εἰςάπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μήτι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν.* *Daehne* quidem, acutissimus Philonis interpres, [in libri notissimi I. p. 238 sqq.], singularem „mediarum potentiarum“ subsistentiam ex uno hoc effici censuit, quod attributis dei non minus quam ipso deo, eorundem complexu, indignum foret, cum sensibili mundo congredi aut contineri. At, quantumcunque huius viri tribuo auctoritati, non possum concedere, peculiarem aliquam subsistentiam virtutum divinarum ad ferendam mundi indignitatem aut satis idoneam aut necessariam videri potuisse Nostro. Dico non idoneam ad

deum ab indignitate mundi eximendum : quia essentia substantiarum in hoc ipso, quod dei essent virtutes, consisteret necesse erat. Non necessariam : quia Philoni quidem satis fuit generatim dixisse, nullam *τῶν δυνάμεων ἐνέργειαν*, neque igitur complexum earundem sufficere ad essentiam dei exprimendam. Taceo illud, quod Philo ipse in l. c. I, 431 et in aliis multis nequaquam *τὸν θεὸν* regiminis rerum exsortem finxit; illud etiam, quod in l. c. I, 464 profecto parum ad Chaldaeos refellendos valitura fuisset hebraicarum graecarumve substantiarum atque adeo illius has complectentis *τοῦ λογου*, substantialis alterius dei, substitutio.

Deinde ex naturâ locorum philoneorum, quae subsistentiam *τοῦ λόγου* vel non flagitare vel repudiare dixi, haec veluti *norma interpretationis* existit : ut eos locos vel dicendi modos, qui tollunt subsistentiam *λόγου* singularem, quoniam naturâ suâ luculenti certique sunt, duces sequamur; in illis autem, qui huiusmodi subsistentiam ita admittunt ut eam non flagitent, *causam* huius etiam hypostatice et non tantum dynamice de *τῷ θείῳ λόγῳ* dicendi rationis anquiramus. — Causa fuit potissimum ipsa, quam Philo antiquos secutus informaverat, subsistentiae dei notio, per quam haec in exserendo essentiam, in *τῷ λέγειν ἑαυτὸν* cerneretur. Hinc nomen *τοῦ λόγου θείου* in ipsâ efficientiâ subsistentiam significabat, et de illo pariter ac de deo hypostatice disserere congruum fuit. Unitatis dei autem laesae suspicio non tam eo arcebatur, quod sicuti *οἱ λόγοι* ita *ὁ λόγος* locum *τῷ θεῷ* inferiorem tenere diceretur, immo vero hoc, quod ille omnino nullo extra hunc loco habendus dicebatur, quippe qui seorsum non subsisteret, sed dei ipsius subsistentiam cum efficientiâ virtutum eiusdem comprehensam repraesentaret.

Haec igitur causa ideo potissimum ad rem inprimis idonea videtur, quod rationem reddit eorum quoque locorum, quae aliquam *τοῦ λόγου* subsistentiam aperte statuunt; ita vero, ut duplici errori adversentur. Alterum errorem eum dico, quo omnis hypostatice de *λόγῳ* dicendi ratio philonea ad rhetoricae figurae ornatum aut imbecillioris intellectus humani usum, sive accommodationis gratiâ sive per inconstantiam, reducenda et referenda esse visa est. Alterum vero etiam eum, quo illa hypostatice de *λόγῳ* dicendi ratio alium quem, divinum (si diis placet) angelum, ac non potius *αὐτὸν τὸν θεὸν διὰ τοῦ λόγου* s. *τῷ λόγῳ ἑαυτοῦ* agentem itaque subsistentem significare visa est. Sic enim iis locis suum tribui potest, quae per rei ipsius tractationem aut ipso verborum sono singularem *λόγου* subsistentiam ita tollunt, ut hac naturâ suâ impediant, quin aliis in locis eadem a sano scriptore posita existimetur. Nam in ceteris his

ipsis locis profecto a Philone vindicata est etiam τῷ λόγῳ subsistentia; sed tantum quatenus τῷ λόγῳ efficientia itaque subsistentia αὐτοῦ τοῦ θεοῦ exprimitur. Quod ipsum principali illi Philonis sententiae consentaneum est, qua ὁ θεὸς nonnisi mediate, ut dicunt, διὰ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων atque adeo per harum complexum, τὸν λόγον ὡς ὄργανον, ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν πάντων esse censebatur.

Alteri causae, ab aliis ex universo philoneo genere dicendi praecipiendique repetitae, longe minus tribuendum esse puto. Scriptoris huius licentia parum ad dogmaticam dialecticamve ἀκρίβειαν exacte dicendi magis, quam par est, exaggerata accusatur. Quae autem de vi orientalis potius quam hellenicae ethnicorum theologiae aut philosophiae apud Judaeos ab exilii tempore adauctâ circumferuntur, et in quibus principem locum mos hypostases fingendi tenet, ea pertinuerint quidem ad Judaeos hellenicos quemadmodum ad babylonicos. Verum ab ipsis graecis quoque Ethnicis ad illos graece doctos Judaeos similia transferri potuerunt ac translata sunt. A chaldaicâ hebraicâque Judaeorum theologiâ, quam plerumque solam Kabbalae nomine celebrant, et quam ad philonea historice interpretanda arcessunt, Philo non alienus quidem fuerit. Verum hic, cum Essenis Therapeutisque et magis etiam cum alexandrinis Hellenistis comprehensus, *hellenicae* Judaeorum *Kabbalae* auctor haberi debet, quae prior illâ babylonicâ et hierosolymitanâ literis quoque consignari coepta est. Atque is in hellenicorum praecipue philosophorum praeceptis cum iis potius, quae a Mose, quam cum iis, quae a sequiorum temporum Prophetis accepta habebantur, componendis totam vitam consumsit. Et eo hoc fecit consilio, ut tum antiquam et germanam Hebraeorum sacram sapientiam doctrinamque Judaeis suis repararet, tum huius et praestantissimae Graecorum priscorum philosophiae cognationem ac paene consensionem iisdem probaret.

Quod igitur inprimis illam hypostatice de θείῳ λόγῳ exponendi rationem attinet, aeque possit in Platonis imitatore huc arcessi ille apud Platonem frequentissimus usus cogitationem mythice exornandi, h. e. involucris sensuum vestiendi luminibusque orationis distinguendi. Quamquam dogmatice satis cavit Judaeus homo, ne, aut in verborum delectu ornatuque ad populi usum accommodato, aut in rei divinae ipsius existimatione plane gnosticâ, ne igitur aut rhetorice dicendo aut subtiliter philosophando a mosaicâ et platonicâ unius dei professione remisisse ac deflexisse videretur. Atque etiamsi a Platone aut Aristotele potuisset ad hoc induci, *priscorum* tamen *Hebraeorum* vestigiis ita omnino institit, ut priscas illas formulas רוּחַ et דָּבָר haud secus, atque illi et ipsi recentiores Hebraei τὴν σοφίαν poëtice

rhetoriceve laudibus efferentes, dynamice interpretatus esse censendus sit. Sane sententiam eandem non solum uberius physica cum ethicis complectendo amplificavit explicatiusque exposuit, verum etiam longe magis ad dialecticam et speculativam cogitandi *ἀκρίβειαν* exegit. Verum hoc ipso non magis potuit ad derelinquendam Hebraeorum suorum unius dei professionem deflecti, quam si compertum esset, *indicae* theologiae cognitione eum fuisse imbutum; quod ita esse, ex mystices philonicae et brahmanicae similitudine coniici possit. Quod enim in sacris Indorum libris de Brahmae manifestatione sui ita praecipitur, ut ipsa etiam potestas vocum Om s. Atma et Vach eadem quae vocum *πνεύματος* et *λόγου* sit, hoc nihil praeter formam sive modum et actum sese manifestandi istis vocibus significari monstrat. Atque adeo non tam Vischnu et Siva, quam principia rerum deinceps inferiore et quasi specialiore in loco individuationis constituta, substantiarum potius quam formarum virtutumque Numinis essentiam exserentium dignitatem obtinuisse videntur.

Sed iam *singula loca* apud Philonem ipsum perlustremus.

II, 625; ex *Euseb.* praepar. 7, 13: *Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις, τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι.*

Interpretes formulam *δευτέρου θεοῦ*, si non „realem personam a deo diversam“ indicaret, inanem vocem fore asseverarunt. Verum notio *δευτέρου θεοῦ* minime a *τοῦ πρώτου θεοῦ* subsistentiâ diversam subsistentiam ipsa in se continet, sed simpliciter *τοῦ πρωτοτύπου* subsistentiam ad huius *τὴν εἰκόνα* transfert. Quod secus fieri non potuit. Nam *ἡ εἰκὼν*, sicut non essentiam aliam praeter *τοῦ πρωτοτύπου* essentiam, sed tantum gradu modove alio eandem referre potest: ita neque subsistentiam aliam alius substantiae quasi efficere, sed tantum alio modo subsistentem eandem substantiam repetere potest. Alterâ ex parte necesse est, *ἡ εἰκὼν* sicut essentiam, ita subsistentiam *τοῦ πρωτοτύπου* sui ad se transferat, h. e. et generis eiusdem sit et subsistat etiam ipsa. Hoc, quod posterius feci, exploditur eorum opinio, quibus per figuram tantum personae locum *τῷ λόγῳ* tribui placuit; priore autem illo sententia eorum, qui ex formâ substantialis appellationis *δευτέρου θεοῦ* singularem huiusmodi

ἑτέρου θεοῦ subsistentiam effinxerunt. Profecto enim ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ, qua hic utcunque exserit essentiam, rhetorica itaque subiectiva tantum figura habenda non est; neque vero etiam eo, quod eandem subsistentiam non minus quam essentiam modo tantum alio referre dicitur, inane quid aut non ens habetur. Philo, quod ubique docuit, idem hoc in loco docuit: τὸν θεὸν, etiam τῆς ἐν αἰσθητοῖς λογικῆς φύσεως formatorem, expressisse quidem suae essentiae quantum fieri posset imaginem, exstitisse λόγον ἑαυτοῦ nomine θεοῦ haud indignum; αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν, κατὰ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, superesse πρὸ τοῦ λόγου καὶ ὑπὲρ τὸν λόγον, deum manifestationem sui omnem antecedere atque adeo excedere, deum se imitando vel exserendo assequi se non posse. In hac imperfectâ essentiae suae expressione non totum quidem supremum Numen, sed neque aliud ens quoddam praeter hoc ipsum agere aut subsistere h. e. essentiam vi et virtute exserere dixit. Ἐν καταχρήσει θεὸν appellari τὸν λόγον professus est, non tam ad unitatis dei laesae suspicionem arcendam, quippe per se a Judaeo alienam, sed magis propter inferiorem locum τῷ λόγῳ θεῷ tributum. Attamen, si in substantias duas τὸν θεὸν et τὸν λόγον eius discrevisset, frustra ab ἑτέρου θεοῦ nuncupatione, catachresticum aliquem huius usum praetendendo, dyotheismi suspicionem ac crimen arcere conatus esset.

I, 501: Τῷ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται, φάσκων· κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον Κυρίου καὶ ὑμῶν· οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος, ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἴλεων θεὸν περιϊδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. Singula quaeque haec verba ad τῶν θείων δυνάμεων et λόγων complexum prorsus aeque sunt apta, sive hunc in agendo suam quandam sive dei subsistentiam exprimere arbitraris [4]).

---

[4]) Si quem frequentia locorum delectet, is illi loco alterum adiungat, qui est I, 308: [Πάντα] ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει καιὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱὸν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται.

Ἀρχαγγέλου nomen supra [p. 353, in loco ex I, 644 allato] diserte impertitum vidimus ipsi *τῷ θεῷ*, virtutes suas in se complectenti iisque utenti, h. e. subsistenti. Non minus nostro in loco idem nomen congruum fuit *τῷ λόγῳ* eiusdem, ipsi complexui usuique virtutum. Nam in mundo quidem *ἀρχαγγέλου* locum pariter uterque tenet, sive deus quatenus exserit virtutes suas, sive harum complexus quo ille se exserit. Nomine praefecti mundo appellatur vel fons subsidiorum modorumque praefecturam gerendi, vel complexus horum quo idem gerit praefecturam. Ratione mundi perinde est, sive dicitur *ὁ θεὸς* quatenus est *λόγος ἑαυτοῦ*, sive dicitur id per quod *ὁ θεὸς λέγει ἑαυτὸν*, h. e. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Si Philo utrumque in substantias duas dissecuisset, satis inepta fuisset ista nominis communio. Nam quod deus ipse non potuerit ad mundum valere nisi archangelo medio interposito, hoc ipsum ad fingendam archangelicam *τοῦ λόγου* substantiam permovisse fertur.

Deinde eodem in loco *natura* inter dei et creatarum rerum naturam *media τῷ λόγῳ* tributa est; ea vero plane congrua illi, quam constituimus, philonicae *τοῦ λόγου* existimationi. Non *ἀγέννητος* enim *ὁ λόγος*: quoniam, si *τὸ ὄν* principium non esset, virtus et efficacitas ex eo non existeret, nulla omnino esset. Non *γενητός*: quoniam vis et actio *τοῦ ὄντος* simul cum hoc *τῷ ζῶντι* aeterna est, non sicut procreatae res per eam aliquando exstitit. Atque adeo, quum ipsum etiam *τὸ γεννᾶν* minus subtiliter et deo spiritui convenienter, quam *τὸ λέγειν*, divinae essentiae prolationem exprimere videretur, usus formularum *τοῦ γενηθῆναι* atque *υἱοῦ θεοῦ* et similium minus frequens apud Philonem reperitur. I, 121: *ὁ λόγος* dicitur *ὑπεράνω παντὸς εἶναι τοῦ κόσμου, καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε, υἱὸς θεοῦ πρωτόγονος*, plane singulari quodam sensu *γενηθείς*, veluti [ut posthac dici consuevit] *μονογενής*. — Non significari tamen nisi subsistentiae ipsius dei extensionem et tanquam dilatationem, hoc ex formularum a generando et a lucendo repetitarum inter se permutatione intelligitur. I, 414 [coll. loco supra ex II, 625. cit.]: *Τοῦτον* (*τὸν ἀσώματον ἄνθρωπον, θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνος*), *πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἰμόρφου εἴδη.* „Ecce persona! fecit enim sive egit aliquid filius, se referens ad patrem.“ Iste vero *ὁ υἱὸς* sive *λόγος* (sic verba Philonis nostro et alio simili in loco sonant) non differebat a *θείᾳ εἰκόνι*, quam deus hominem imprimis formaturus *ἀνέτειλεν ἐξ ἀσωμάτου τοῦ παρ' ἑαυτῷ φωτός* sive *δόξης θεὸν πε-*

ριλαμπούσης. Subsistentiam solis a subsistentiâ luminis discernere, profecto non est omnino ineptum. Esset verò ita, si substantiae duae, non modi tantum subsistendi duo ponerentur.

Denique *res* a τῷ λόγῳ *gerenda* eodem in loco dicitur τὸ ἱκέτης καὶ πρεσβευτὴς εἶναι ἢ ὁμηρεύειν, vel, ut alibi scriptum est, τὸ κυβερνήτης, ἐπίτροπος, πατὴρ, ὕπαρχος, ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης, τομεὺς, δεσμὸς εἶναι. Haec modis variis una vel loci obtinendi natura, vel muneris ad gerendum commissi ratio haud dubie est alicuius tum infra τὸν θεὸν tum supra mundum constituti, certâ quadam ratione tum ad illum tum ad hunc sese habentis, ab utroque igitur differentis. Verum haec ipsa est duplex ea ratio, qua per rei naturam ac necessitatem ἡ τοῦ θεοῦ εἰκὼν sive ὁ λόγος θεὸς vel cum deo qualis per se est vel cum mundo sensibus subiecto continetur. Ὁ λόγος, quoniam τοῦ θεοῦ est λόγος sive manifestatio sui, est ipse ὁ θεὸς *quatenus* semetipsum ipse manifestat, non igitur alia substantia; idemque ὁ λόγος, quoniam haec τοῦ θεοῦ manifestatio sui in sensibili maxime mundo se non assequitur, inferior essentiâ τοῦ θεοῦ est, licet eiusdem sit essentiae, θεὸς tantum est. Atqui exserere essentiam, sive subsistere, est ipsius τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος· et totam essentiam, quippe infinitam, non posse exserere, eiusdem est. Ex duobus his consequitur, ipsum τὸν θεὸν, utcunque se exserentem et subsistentem, nomine τοῦ λόγου significari; sane modo subsistendi essentiam τοῦ θεοῦ non exaequante, attamen ab hac non ita alieno, ut aliud ens in locum huius suffici aut debeat aut possit [5]).

Dirimit causam mire controversam locus, qui est I, 655. 656, accommodatus ad Genes. 31, 13: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ. Ἐξέτασον, inquit Philo, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί. Λέγεται γὰρ· οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ θεοῦ, ὡς ἂν ἑτέρου

[5]) Gfroererus, vir clariss., [Philo I. p. 277] ad hunc philoneum locum haec scripsit: *Ich glaube nicht, dass es irgend Jemand beifallen werde, in der vorliegenden Stelle eine blose Personification der Weisheit, der Tugendkraft in den Seelen oder der Weltvernunft zu finden. Denn wie liesse sich dies mit den Worten reimen? Ausserdem bedenke man, dass Philo auf keine Weise durch den Text gezwungen war eine so auffallende Meinung auszusprechen.* — Recte his adversus rhetoricam tantum personae illationem sententia dicitur. Sed magis caute, quam fas est, a positae singularis substantiae probatione abstinetur. — Alius, qui apud Philonem II, 436 reperitur, locus eidem viro docto vehementer displicuit. Hic enim τῷ λόγῳ, quum παρακλήτου similibusque personarum nominibus impertitum eum passim vidisset, ideo maxime singularem personae locum a Philone tributum esse crediderat. Illic vero tres ad subsistendum minime aptas dei virtutes nomen totidem παρακλήτων usurpavisse vidit.

Καλεῖ δὲ Θεὸν [χωρὶς ἄρθρου, ὡς οὐ τὸν ἀληθείᾳ, ἀλλ' ἐν κατα-χρήσει Θεὸν] τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων. Καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις, σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, κατυχρώμενος ἐρεῖ. λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν. Ταῖς μὲν οὖν ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς εἰκὸς αὐτὸν οἷος ἔστιν ἐπιφαίνεσθαι, διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις· ταῖς δ' ἔτι ἐν σώμασιν, ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλ-λοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἄτρεπτος γὰρ, ἀλλὰ δόξαν ἀντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάνειν εἶναι. — Τί ἔτι θαυ-μάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις, ἕνεκα τῆς τῶν δεομέ-νων ἐπικουρίας, ἀπεικάζεται; ὥστε, ὅταν φῇ, ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ, τοῦτ' ἐννοητέον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλὼν, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυνα-μένου τὸν ἀληθῆ Θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ σελήνην ἀλλοιώσεις ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτω καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. — Μόνος ἔστηκα ἐγὼ [ὁ Θεὸς], καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγών, καὶ τὸ πᾶν ὑπερ-είσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ.

In his *ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ λόγος, ἡ εἰκὼν τοῦ ἀρχετύπου εἴδους, τοῦ ὄντως ὄντος Θεοῦ*, dicitur huius *δόξα ἑτερόμορφος*· eaque sane ipso deo procùrante imbecillitati hominum oblata, non quoquo sensu a solis his conficta [subiectiva]; at non substantia a deo in suum locum substituta. Lege enim, quae scripta sunt: *τὸν Θεὸν ἐν τόπῳ Θεοῦ ὠφθῆναι, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχεν, ὅσα τῷ δοκεῖν.* Cernisne doceticam substantiam, *τὸν ἄγγελον τοῦ Θεοῦ λόγον*? Philo quidem non scripsit nisi de figurâ subsistentis dei, de *Θεοφανείᾳ δι' ἀγγελοφανείας* aut *ἀνθρωποφανείας*. Porro scripsit: eandem figu-ram, *τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον*, ab hominum imbecillitate *ὡς τὸν Θεὸν κα-τανοεῖσθαι*, quemadmodum solem ipsum oculis non assecuti *τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον ὁρῶσιν.* Docuit igitur, *τὸν λόγον* non magis seorsum praeter *τὸν Θεὸν* subsistere, quam *τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν* praeter *τὸν ἥλιον*, aut quamcunque *εἰκόνα* sive *δόξαν* sive *μορφὴν* praeter rem suam. Tum, semotâ figuratione istâ ad homi-num imbecillitatem accommodatâ, ipsum *τὸν Θεὸν* in scenam pro-duxit; eumque promulgantem, solum sese *ἑστηκέναι*, subsistere, [quum figurae illae omnes non consisterent], atque ipsum sese suo *ὑπάρχῳ λόγῳ*, suâ mente et vi, cuncta fecisse et perficere et stabi-

lire. Denique umbram cessisse ipsi rei, hanc ipsam potius menti humanae patescere coepisse narravit, hisce verbis: *Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιοῦσθαι, τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν δυνάμεων φαντασιούμενος. Διὸ καὶ αὐτός φησιν· ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ Θεὸς, οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω*[6]).

Hoc igitur in loco minime quidem universam Philonis de τῷ λόγῳ sententiam comprehendi, singularem tamen huius subsistentiam tolli patuit. Finitimus ei alter est locus II, 91: In mediâ candente illâ τῇ βάτῳ, quam Mosi visu oblatam fuisse Exodus tradidit, *μορφή τις ἦν, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἠσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Ὁ δὲ ἄγγελος σύμβολον προνοίας τῆς ἐκ Θεοῦ.* Sane non ὁ λόγος quasi totus Philoni visus est in illâ τῇ μορφῇ prodiisse, quam scriptor (articulo non praefixo) aliquam tantum *εἰκόνα τοῦ ὄντος* appellavit; attamen particularis quaedam eiusdem generis divina virtus et actio. Et symbolice quidem hanc angeli nomine nuncupari posse, largitur Philo. Fuisse vero angelum aut [qui clariss. Gfroerero p. 284 visus est] adeo *ἀρχάγγελον* illum *τὸν λόγον*, eo ipso negavit, quod nominis rationem quandam ex modo *τοῦ διαγγέλλεσθαι* quasi muto anquisivit. Sane „nec mens dei in τῇ βάτῳ apparuit“; at neque substantia aliqua *Θείου λόγου*, nisi forte Genes. 1, 2 substantiam spiritûs divini מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם, seorsum a deo super aquis potius quam in deo subsistentem, confictam fuisse suspiceris.

Omnino admodum leve illud est, quod interpretibus placuit ex *angelis* philonicis exsculpere *τοῦ λόγου* sui archangelicam naturam ac singularem praeter deum subsistentiam. Nonnulli adeo totam virtutum divinarum emanationem vel prolationem per substantiarum gradus, in quorum supremo (velut quondam in Jacobi scalâ) constitutus esset ὁ λόγος, decurrentem Nostro supposuerunt. Apud hunc ipsum vero *οἱ λόγοι*, per quos modos singulos singulatim *λόγον* se exhibeat deus, aeque nominantur non subsistentes *ἰδέαι καὶ δυνάμεις* ac subsistentes *ἄγγελοι καὶ ψυχαί*. Ceteri interpretes, hoc ipso, quod non

---

[6]) Interpretes quidem, velut Gfroererus clarissimus [l. c. p. 288], locum hunc philoneum pro arce et castello substantialis *τοῦ λόγου* habuerunt. Recte viderunt, illam in *ἀγγέλου λόγου* figurâ oblatam *θεοφάνειαν* Philoni visam esse antiquis istis hominibus vere obtigisse. Non recte vero ex hoc potissimum loco apparere iis visum est, quamcunque a τῷ θεῷ, *τῷ ἡγεμόνι πασῶν τῶν δυνάμεων, διὰ τούτων* factam manifestationem sui, si haec *τοῦ θεοῦ ἢ εἰκὼν* atque adeo ὁ *λόγος* non ut alter deus subsistere crederetur, sano sensu carere.

cuncti *οἱ λόγοι* subsistere a Philone finguntur credunturve, non arbitrati suam argumentationem labefactari, hanc per particulae *τῶν λόγων* subsistentiam fortiter muniverunt. Noster vero, antiquum Mosen aeque ac Platonem secutus, quam parvi penderet istam in vulgo circumferri solitam substantiarum fictionem, satis ostendit, cum universam angelorum commemorationem ad inferioris et mundi et intelligentiae gradum depressit. Conferant substantiarum philonearum amatores, si non aegre tulerint scriptoris gnosticam levitatem, verba huius I, 637. 638: *Ἡ ἀσκητικὴ διάνοια, ὅταν μὲν πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς, τοῦ τελεσφόρου θεοῦ, περιλάμπεται. Ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορᾷ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* Paulo ante iidem *οἱ λόγοι*, comprehensi nomine *λόγου*, dicebantur ii, *ὧν ὁ πρὸ τῶν ὅλων θεὸς ἀπήλλακται, μηκέτι τὰς ἀφ' αὑτοῦ τείνων φαντασίας, ἀλλὰ τὰς ἀπὸ τῶν μετ' αὐτὸν δυνάμεων.* — Ex his duo intelliguntur. Primum, hunc particulatim existendi et seorsum a deo subsistendi modum sane a singulis tanquam particulis, quibus *αἱ θεῖαι δυνάμεις τὴν οὐσίαν θείαν* etiam exprimere Philoni videbantur, potuit hic non alienum iudicare. Universitatem vero et apicem potentiae et in hac prodeuntis essentiae dei, *τὸν λόγον θεῖον*, ad humilem istum locum vix depressisse censendus est. Ubi quidem generatim dicendo omnis omnino dei et mundi inter se necessitudo ampliore ac philosophicà consideratione complectenda erat, ibi ille *ἰδεῶν* et *δυνάμεων* potius quam singularum *ὑποστάσεων* formâ Numinis potentiam et actionem exprimi iudicavit. Hinc parum philonice Philonis interpretes hunc propterea, quod angelos humanasque animas substantiarum in numero haberet, etiam *τὸν ἀρχάγγελον λόγον* necessario eidem numero praefecisse putarunt. Deinde, substantiarum logicarum et *τοῦ θείου λόγου* naturae ac muneris nominisque vel similitudo vel communio, quam concessit Noster, consentanea erat ei necessitudini, per quam *λόγοι* cum *λόγῳ* ut genere suo comprehendebantur. Sed hanc ipsam ob causam suâ illi subsistentiâ huius subsistentiam non comprobabant. Nam genus quodque extra singula [individua] sub eo comprehensa subsistere, ac non potius in iisdem comprehendi et contineri, hoc certe ex illorum subsistentiâ comprobari non potest.

Denique, eam interpretationis Philoneorum legem supra scripsi, ut *bini* vel revelationis vel cognitionis divinae *modi et gradus* a gnostico homine, pro *τῶν νοητῶν* et *τῶν αἰσθητῶν* tum distinctione tum connexione, nunquam non positi haberentur ac tenerentur. Haec *gnostice præcipiendi ratio* plurimum ad nostram quaestionem valet,

quoniam per totam philoneam loci qui de λόγῳ est tractationem pertinuit. Neglecta ea ab interpretibus, impedivit rem; observata, hanc expeditissimam reddit. Gnosticus enim noster, isque non insipiens, duo gradus non tantum [subiectivae] cognitionis, sed etiam [obiectivae] revelationis divinorum discrevit. Atque adeo essentiam supremi Entis ipsam nonnisi per eiusdem manifestationem sui [τὸν λόγον], eamque etiam διὰ τῶν νοητῶν, ac multo magis διὰ τῶν αἰσθητῶν factam, ex longinquo tantum indagari et patefieri posse contendit. Haec est illa τοῦ τε τῶν ἀτελῶν καὶ τοῦ τῶν τελειοτέρων θεοῦ distinctio. Qua positâ Philo τὸν λόγον dictum existimari voluit neque fictitium humanae inertiae conceptum, sed ab ipso deo huic accommodatam manifestationem sui; neque vero etiam divinâ arte factum aliquem semi-deum angelum, sed ipsius unius dei subsistentiae continuationem, quatenus et quantum haec ad mortales vel ad τὰ νοητὰ provectos vel in τοῖς αἰσθητοῖς subsidentes pertinere posset. Sed audi vel inspice ipsum scriptorem disserentem.

I, 128: Ὁ ἑρμηνεὺς λόγος ἡμῖν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός· τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Si substantia dicitur ὁ λόγος, Philo non solum duo deos credidit, verum etiam sapienter ac benigne distribuit eosdem inter plebeios et philosophos, atque adeo utrosque hos in unius dei professione continuit! Est vero id, quod sanum sit, in promptu ex aliis locis duobus. I, 683: Οἱ τὴν οὐρανίαν φλόγα ἀνακαίειν καὶ ζωπυρεῖν ἐπειγόμενοι τὸ θεοειδέστατον εὐσεβείας γένος ποιοῦσιν ἐκλάμπειν. Ὁ δὲ τούτων ὑφηγητὴς ὁμοῦ καὶ πατὴρ, σὺν ἄλλοις μὲν ἐξεταζόμενος, ὁ λόγος· πολὺς δέ, ὅταν μονωθῇ, γίνεται, σύμπαν ἀνθρώπων γένος· μᾶλλον δὲ, μεθόριός τις θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων, ἑκατέρων τῶν ἄκρων ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς ἐφαπτόμενος. I, 427: Κἂν μηδέπω τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. καίγαρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. Εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου. Θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος. Vides, τὸν λόγον dici complexionem variorum, quibus se manifestet unus deus, modorum. Est is ἡ τοῦ θεοῦ εἰκὼν deo inferior, hominum naturae et virtutis παράδειγμα hac superius; natura sive essendi forma quaedam media, qua αὐτὸς ὁ θεὸς suam essentiam ita expressit, ut illa hanc et in inferiorem quasi locum delatam et cum principio suo supremo connexam prodat. Significatur ipsius dei manifestatio sui,

eaque eiusmodi natura h. e. essentiam exserendi ratio a deo suscepta, qua ipse ad imbecillitatem hominum descendit, ad hanc accommodate potius quam ad suam essentiam adaequate se manifestans, nec tamen ab hac desciscens, sed eam utcunque referens, itaque hominibus *διὰ τοῦ λόγου ἑαυτοῦ* tanquam radio suo conspicuus deus, quantum fieri potest cunctis manifestus [7]).

---

[7]) Gfroererus, vir clariss., [l. c. p. 272] ad h. l. haec scripsit: *Was das Ganze betrifft, so kann man hier nicht wol mehr an eine Personification denken, sondern man ist genöthigt eine wirkliche Persönlichkeit anzunehmen. Erstlich sprechen hiefür die Ausdrücke ἀρχάγγελος, ὃ καὶ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἀρχή, die in diesem Umfange kaum mehr bildlich genommen werden können. Zweitens der schroffe Gegensatz zwischen Gott und dem Logos: denn was anders soll Der sein, dem man nach Gott in der zweiten Stufe dienen soll, als ebenfalls ein selbständiges Wesen?* — Vera mixta falsis.

Quos supra dixi *novissimo* tempore philoneam hanc quaestionem singulatim tractavisse, ex iis tres commemoro. Keferstein [*Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen: Leipz.* 1846], quemadmodum alii ante eum, duplicem de *τῷ λόγῳ* exponendi rationem, tum hypostaticam tum dynamicam aut quasi idealem, a Philone vel iuxta se invicem positam vel quoquo modo inter se conciliatam esse, arbitratus est. — Jordan Bucher [*Philonische Studien: Tüb.* 1848] eiusdem duplicis rationis etiam necessitatem ex universâ philoneâ de divinis rebus existimandi ratione repetere conatus est; quamquam, ut mihi quidem videtur, dissolute ac parum distincte. Tandem [p. 42. 43] suam sententiam hisce complexus est verbis: „*Wie Philo die Welt sich als einen ἄνθρωπος μέγας vorstellte, wie er hervorragende Persönlichkeiten in der jüdischen Geschichte, ohne ihren persönlichen Charakter aufheben zu wollen, darauf ansah ihre unpersönliche tieferliegende Seite herauszustellen, wie er die ἄγγελοι zugleich auch als göttliche Kräfte und Ideen darstellte: auf gleiche Weise ist auch der philonische Logos persönliche Hypostase, ohne dass die andere Seite des Logos die Berechtigung verloren hätte. Das Band aber, welches beide Seiten zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt, ist die Anwendung der Kategorie des Sprechens in der göttlichen Sphäre. — Oben haben wir uns die Aufgabe gestellt, die Möglichkeit jener doppelten Seite des philonischen Logos innerhalb des philonischen Systems nachzuweisen in der Art, dass trotz der Verschiedenheit jener Seiten des Logos die Einheit des Systems bewahrt bleibe.*“ Hoc scriptor eo effecisse sibi videtur, quod Philo, exteriore mundi „parte“ interiorem sublimioremque „partem“ quandam allegorice significari arbitratus, exteriorem formâ personarum conspicuam et interiorem formâ personarum non conspicuam finxerit.

Denique unus exstitit, qui inveteratam illam dei et mundi separationem, ex quo errorum fonte illa substantia *τοῦ θείου λόγου* a dei subsistentiâ seorsum posita manavit, a Philone alienam fuisse intellexit, atque dissertationi superiore anno a me scriptae suffragatus est: Dr. M. Wolff, qui de Philonicis exponere coepit in Ephemer. suâ laude claris, quae Lipsiae prodeunt auspiciis Julii Fürst: *der Orient*, 1849. nr. 7 sqq.

VII.

Summam quaestionis, vindicatam Philoni suam τοῦ θείου λόγου existimationem, superest ut paucis complectamur.

Redit universa Nostri ἡ λογολογία ad *distinctionem* τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος sive τοῦ λόγου θεοῦ, atque ipsius τοῦ ὄντος, quod subest τῷ νοεῖν τε καὶ λέγειν ἑαυτό. Nam hoc τὸ ὄν in cogitatione et elocutione sui non exaequatur secum, quoniam infinita οὐσία per ζωὴν exprimi aut se exserendo definiri nequit. Atque ὁ λόγος, quicum apud Philonem ὁ νοῦς comprehenditur, a τῷ νοοῦντι καὶ λέγοντι ἑαυτὸ τῷ ὄντι discernendus est, quoniam actus et opus τοῦ λέγειν non esset, si agens (ὁ λέγων) et auctor operis (τοῦ λεγομένου) non esset. Ὁ θεὸς ὁ ζῶν autem, τὸ ὂν quatenus essentiam agendo, τῷ λέγειν ἑαυτὸ, exserit et tanquam actu prodit h. e. subsistit sive ζῇ, ipse est λόγος sive ζῶν θεὸς, deum se manifestans deus. Sane, quemadmodum τοῦ ὄντος et τοῦ ζῶντος θεοῦ, sic τοῦ ἐν νοητοῖς et τοῦ ἐν αἰσθητοῖς λέγοντός τε ἑαυτὸν καὶ λεγομένου, magna non minus diversitas est quam affinitas, eaque in subsistendi pariter atque in essendi modo conspicua, neque in solo hominum conceptu sita. Verumtamen *substantiarum duarum* ne leve quidem hinc existit vestigium. Nam Philo τὸν ζῶντα (ὑφεστηκότα, ὑποστάντα) θεὸν non alium dixit praeter τὸν ὄντα διὰ δυνάμεων ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν ἑαυτοῦ exserentem. Hoc exserere sese, τὸ λέγειν ἑαυτὸν, τὸ λόγος h. e. ζῶν θεὸς εἶναι, luculenter et constanter ipsi τῷ θεῷ tribuit. In sensibili mundo minus perfecte, quam in intelligibili, illic secus atque hic, eundem tamen utrobique deum vivere et prodire ac subsistere censuit. Itaque ὁ θεῖος λόγος *est substantia*, quoniam, si non subsisteret, ζῶν θεὸς non esset; *at non a* τοῦ θεοῦ *substantiâ diversa* substantia, quoniam τὸ λόγος εἶναι est ipsum τὸ ζῆν sive τὸ ζῶν θεὸς εἶναι h. e. τὸ οὐ μόνον τὸ ὂν εἶναι.

Quae si recte disputata sunt, *utrinque* ab *interpretibus* Philonis *erratum* est: tum ab iis, qui, τὸν λόγον subsistere dici negantes, nonnisi personificationis figuram isto nomine significatam concesserunt; tum vero etiam ab illis longe plerisque, qui, τὸν θεὸν et τὸν λόγον duas substantias dici fingentes, deificationis portentum Judaeo homini obtruserunt. Fons et causa utriusque erroris exstitit neglectio discriminis inter actum et modum subsistendi obtinentis. Ubi unitas dei integra monotheistice, non pantheistice existimatur, ibi modorum quidem subsistendi varietas ac diversitas in uno continuo actu subsistendi, itaque in subsistente [Subiecto] uno ferri potest; actus vero subsistendi nequit esse nisi unus continuus h. e. unius subsisten-

tis. Haec ipsa autem fuit philonea existimatio *τῆς θείας οἰκονομίας, τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας* in semetipsâ et aptae et se disponentis ad *ζωὴν*, ad essentiae per virtutum vim actu prodeuntis manifestationem, ad *τὸ λόγος εἶναι*. Philo, *actu* subsistendi posito duplici, aut *τὸν θεὸν* ipsum *ζῶντα θεὸν* esse negasset, aut duo *θεοὺς ζῶντας* statuisset.

Neque a *ioannei evangelii praefatione* aliena iudicanda videtur ista Philonis *ἡ λογολογία*. Juvat enim, aliquam *Philonis* et *aliorum aetate finitimorum* fieri *inter se contentionem;* ita tamen, ut videar hanc calamo tetigisse, non voluisse perficere.

De alexandrinae philosophiae theologiaeque ad eruditiores, qui in Palaestinâ et Asiâ minore degebant, Judaeos ac Christianos translatae usu et auctoritate satis comperta res est. Testes sunt, praeter Onkelum et Jonathanem מֵימְרָא et שְׁכִינְתָּא sive שְׁכִינָתָא celebrantes, etiam auctor epistolae ad Hebraeos datae atque Paulus; quamquam hi ambo a re cădem nomine *τοῦ λόγου* eodem appellandâ consulto abstinuisse videntur. Joannes ex nostris solus ampliorem hanc spiritualioremque cosmicae virtutis et manifestationis divinae appellationem coniunxit cum *υἱοῦ θεοῦ* nomine magis anthropologico. Atque adeo diversitatis formarum, quibus dei efficientia subsistentiaque deinceps prodierit, cosmicae a primordiis ac denique humanae, aliqua nominum *λόγου* et *υἱοῦ* delectu ipso facta esse videtur significatio. Apostolus et Judaeus noster in hoc quoque consentiunt, quod uterque *τὰ περὶ τὸν λόγον* tum ad physica et cosmica tum ad ethica et humana applicavit. Judaei platonici volumina plena sunt expositionibus, quae ad *γνῶσιν* et *ἄσκησιν* instituunt, ac totam quae de *λόγῳ* est quaestionem ad has convertunt; ita quidem, ut in eâ [velut II, 436] integra quasi theoria gnoseos et mystices sacrae proposita dici possit. Etiam de messianâ *θειοτέρᾳ ὄψει* passim tractatum ibi est. Christianus vero, ut par erat, *τὸν λόγον*, qui rerum universitatis creator rectorque apud deum substitisset, eundem in Jesu incarnatum abhinc humani generis tanquam denuo creandi auctorem exstiturum praecipue celebravit. In hoc *τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* tantâ cum vi et claritate *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ πατρὸς* splenduerat, ut a Philonis opinione, cui *ἡ τοῦ θεοῦ εἰκὼν φθαρτῆς οὐσίας ἀμέτοχος εἶναι* visa fuerat, decederetur.

Quod ad nostram inprimis quaestionem attinet, haud dubie Joannes non magis quam Philo per rhetoricam personificationis figuram tantum significavit *τὸν λόγον* subsistere. Vehementer vero, etsi modeste, *dubito*, an idem *τὸν λόγον singularem* quandam *substantiam* substantiae dei adiunctam voluerit existimari. Non scio enim, an similiter atque apud Philonem *ὁ λόγος* apud Joannem dicatur *αὐτοῦ*

τοῦ θεοῦ substantia, constituta in altero suo subsistendi modo ut ζῶντος et non tantum ὄντος. Τὸν λόγον joanneum et distingui a τῷ θεῷ, et componi cum τῷ θεῷ, hoc verba ipsa sonant. Monotheistice quidem haec duo in cogitando comprehendi non posse videntur, nisi Joannem eâdem qua Philonem ratione τὸν θεὸν et τὸν λόγον θεὸν ad se invicem retulisse censemus: eâ igitur, quae significaverit τὸν ζῶντα θεὸν, in ipso suae vitae suo actu ἐμφερόμενον ἑαυτῷ τε καὶ διαφέροντα ἑαυτοῦ· ita quidem, ut deus ἐν τῷ λέγειν ἑαυτὸν, h. e. διὰ τοῦ λόγος ὑπάρχειν, h. e. διὰ τοῦ λόγου ἑαυτοῦ, in unitate pariter subsistentiae atque essentiae perstiterit, modum autem subsistendi alterum in exserendo sese ipse subierit et tanquam condiderit.

Ac *primum* quidem *grammaticâ logicâve* necessitate significatio diversae subsistentiae non videtur sita esse aut in hoc, quod scriptor τὸν λόγον θεὸν a τῷ θεῷ discrevit, aut in eo, quod illum apud hunc ab aeterno fuisse dixit. Interpretes nescio quo modo locorum similium veluti Jo. 4, 24. 1 Jo. 4, 8 immemores fuerunt: dico structuram verborum πνεῦμα ὁ θεός, et, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Fucum iis fecit non solum notionis τοῦ λόγου ad humanam Christi personam deinceps facta applicatio, sed etiam forma vocis λόγος, male visa „aptior ad concretum quam ad abstractum aliquid significandum". Sed haec per se falsa esse, apparet. Compertum enim est, quae prima sit vocabuli λόγου potestas, atque virtutem in actu constitutam non minus quam personam esse rem vitae compotem potius quam expertem. Quaecunque autem a Joanne τῷ λόγῳ tribuuntur, ea non minus valent ad virtutem et actionem, quae essentiam divinam exserat, quam ad personam, quae hanc quasi in se complectatur. Universitatem rerum ipsâ simplici virtute dei factam a Joanne tradi, hoc nemini, opinor, scrupulum iniecerit. Ab aliis vero huius prologi locis quibusdam vana interpretum vel formido vel suspicio, ne virtus dei minus suffecerit, arcenda est.

Πρὸς τὸν θεὸν ἦν ὁ λόγος. Commode dici potuit virtus et actio essentiae apud ens ab aeterno fuisse; quum praesertim idem dicere ausi essent librorum Sap. et Proverb. scriptores. Ens enim efficientiam essentiae non minus quam essentiam secum continet. Cum lucet deus, qui est τὸ φῶς, hoc ipso actu lux existit, at non seorsum a lucente subsistit, sed hic ipse formâ lucis subsistit. Eadem est τοῦ λέγοντος et τοῦ λόγου ratio. Singulatim autem et diserte illud, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν ἦν, quamvis per se pateret, commemoratum tamen a scriptore est propterea, quod significandum esse videbatur, quem superiorem ὁ λόγος tenuisset locum πρὸ τοῦ σὰρξ γενέσθαι, πρὸ τοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἶναι. Male enim potestatem

formulae dicendi *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι* ex Jo. 1, 18 potius quam ex 1 Jo. 1, 2 indagarunt interpretes. Sane *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς εἶναι* minus apte potuit *δύναμις τοῦ θεοῦ*, quam *ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρός*. At comma 18. non est comma 1. In loco 1 Jo. 1, 2 autem *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* prorsus pariter atque Ev. 1, 1 dicitur *εἶναι πρὸς τὸν πατέρα*, et deinde pariter atque Ev. 1, 18 dicitur *φανερωθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ἐν σαρκί*. Aut igitur etiam ista *ἡ ζωὴ*, quoniam *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι* dicta sit, singularis substantiae loco habita existimari debet, quod satis absonum est; aut neque *ὁ λόγος* Ev. 1, 1, quamvis idem *πρὸς τὸν θεὸν εἶναι* dictus sit, singularis substantiae loco habitus existimari debet. Ergo *τὸ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι*, aliquo modo oppositum *τῷ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐλθεῖν*, significavit universae virtutis efficientiaeque et essentiae dei inter se connexionem. Atque *ὁ λόγος ὁ πρὸς τ. θ. ὤν* singularis praeter deum substantia esse Joanni non magis visus est, quam *ἡ ζωὴ* et *τὸ φῶς*, aut auctori Geneseos (quem Joannes imitatus esse fertur) illa רוּחַ מְרַחֶפֶת, aut scriptori Proverb. 8, 27. 30. חֲכְמָה אֲצַלֹּל בְּחָקּוֹ חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם.

Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Hic, *ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν καὶ θεὸς ὤν*, utrum Joanni *ὁ ἐνδιάθετος* an *ὁ προφορικὸς* fuisse visus sit, id ex neutrâ hac formulâ decerni potest, neque ad rem attinet; nisi prius demonstratum sit, *τὴν προφορὰν*, ad quam profecto a v. 3 progreditur scriptoris enarratio, huic visam fuisse singularis *τοῦ λόγου* subsistentiae causam. *Luecke* quidem, vir S. Venerab., [ad Joa. Ev., p. 280] censuit, apud Joannem similiter atque apud Philonem singularem *τοῦ λόγου* subsistentiam eâ ratione et tanquam proportione aut recondi aut in medium apertumque locum produci, qua *ὁ λόγος* aut immanens in deo aut emanans ex deo consideretur. Non sublatam quidem, at quasi delitescentem illic reperiri substantiam *τοῦ λόγου* a substantiâ *τοῦ θεοῦ* diversam, ubi essentia *τοῦ λόγου* sola spectetur, quoniam haec parum differat a *τοῦ θεοῦ* essentiâ. Secus esse, ubi efficacitas *τοῦ λόγου* spectetur, quoniam haec minus exprimat essentiam dei. Itaque *τὸν προφορικὸν λόγον* „immediate", atque adeo „in hoc mediate" ipsum etiam *τὸν ἐνδιάθετον* obtinere locum substantiae a deo diversae. — At Philo ipse omnino illius *ἐνδιαθέτου* et *προφορικοῦ λόγου* distinctionis exiguum fecit usum, quia cogitatio et elocutio productiove in deo, secus atque in hominibus, uno actu comprehenderetur. Atque etiam *τοῦ νοητοῦ* et *τοῦ αἰσθητοῦ* sive *λόγου* sive *κόσμου* discrimen his ipsis potius quam *τοῦ ἐνδιαθέτου* et *τοῦ προφορικοῦ* terminis significavit. Joannes autem ne levissimo quidem vestigio prodidit, istam distinctionem et superioris alicuius mundi cogitationem mentem ipsius subiisse. Uter-

que vero scriptor haec duo docuit: essentiam dei exserendo sese virtutibus ζωῆς et φωτὸς et similibus, h. e. διὰ τοῦ λόγος ἑαυτῆς εἶναι, tum subsistentiam in varietate productorum essendi modorum conspicuam capessere, et eam quidem suam ipsius subsistentiam; tum in his virtute suâ productis neque a semetipsâ desciscere neque se assequi. Apud Joannem prius illud τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, posterius hoc τῷ θεὸς εἶναι indicatur. Prorsus aliena vero ab Joanne fuerit illa, a Ven. Lueckio proposita, distinctio λόγου vel immanentis vel transeuntis, et hinc vel cum τῷ θεῷ coexistentis vel extra et praeter τὸν θεὸν subsistentis. Aliena ab eodem est tota illa peculiaris subsistentiae ac secundae substantiae confictio, ideo facta, quod una τοῦ θεοῦ substantia non potuerit simul et perfecta et imperfecta subsistere iudicari. Apostolus, magis etiam simpliciter quam Philo de dei manifestatione sui existimans, τὸν λόγον dixit ipsum divinum illud, quod manifestum fiat in ipsius τοῦ θεοῦ actu sese manifestandi. Hanc τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι pronunciavit: quoniam ὁ θεὸς in exserendo et manifestando semetipsum non decedit a semetipso, itaque id, quod manifestat et quod manifestatur, non minus invicem coëxistit quam εἰκὼν et πρωτότυπον, et in modo quidem subsistendi differt, in substantias vero duas discindi non potest. Eandem τὴν εἰκόνα pronunciavit scriptor tum profecto θεόν, tum simpliciter (articulo non praefixo) θεόν: quoniam τοῦ θεοῦ manifestatio sui tum refert sane, tum vero etiam non exaequat essentiam eius, quippe infinitam. Connexae autem inter se sunt istae sententiae, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν et ὅτι θεὸς ἦν, per coniunctivam potius quam per adversativam particulam: quia nihil invicem adversi illud est, quod manifestans sese deus tum secum ipso continetur, h. e. aliter tantum et non alius subsistit, tum eandem essentiam non plane refert.

De subsistentiâ τοῦ λόγου τοῦ σαρκὸς γενομένου aliquanto secus existimandum est. Hic formam subsistendi mundo sensibus subiecto convenientem suscepit, atque nomen etiam huiusmodi subsistentiae aptum, υἱοῦ μονογενοῦς, adeptus est. Verum forma ista ipsi Joanni visa est tantum una ex variis illis *singularibus* formis, quas ὁ λόγος sive ἡ ζωὴ et τὸ φῶς subinde in universitate rerum susceperit, in Christo igitur humana humani generis in usum suscepta. Ac ne hunc quidem, ut ita dicam, specialiorem subsistendi modum ab ipso deo alienum aut ab aliâ quadam substantiâ subeundum fuisse, Apostolus ullo verbo significavit. — Neque dixerit ostenderitve quisquam, aut faciliorem ad cogitandum aut digniorem deo esse incarnationem ὑποστάσεως ab hoc ex se genitae, quam δυνάμεως ab eo

profectae. Perquam mire mysterium τῆς ἐνσαρκώσεως facilius in hominum intelligentiam sese insinuare potuisse visum est, si ὁ λόγος similiter atque animae humanae ante nativitatem corpoream singulatim substitisset. Plato et Philo quidem perinde esse iudicaverant, divinae rerum hominumque causae et tanquam elementa, αἱ ἐκ θεοῦ δυνάμεις, sive ἰδέαι simpliciter esse sive ὑποστάσεων formam adeptae fuisse dicerentur. — Atque adeo physiologiam Christi illa τοῦ λόγου subsistentia peculiaris mirifice reddidit impeditiorem. Haeserunt nostri quoque temporis theologi „inter humanam λογικὴν ψυχὴν Christi a divino τῷ λόγῳ absorptam, atque duplicem in Christo tum τοῦ θείου λόγου tum humanae mentis conscientiam". Neque aut ex docetică unionis duarum naturarum existimatione, aut ex physică idiomatum utriusque generis communione ita se expediverunt, ut ab illâ fictionis et ab hac confusionis suspicio arceretur. — Difficultatem etiam, quae nulla erat, ipsi excogitaverunt. Opinati enim sunt, τὸν θεὸν aut τὸν λόγον θεῖον habuisse, cur aliquid contagii ex ἀνθρωπίνῃ φύσει τῇ μετὰ σαρκὸς et ex hac quidem magis in se redundaturum reformidaret, quam ex illis τοῖς πᾶσιν ἃ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, aut ex τῇ σκοτίᾳ, ἐν ᾗ τὸ φῶς φαίνει. Deus vero fugat etiam diabolum, sicut τὸ οὐκ ὂν cedit τῷ ὄντι.

Deinde quantum ad *dogmatica* attinet, ad quae ab exegeticis transgressa iam est oratio, illa, quam ab interpretibus Philonis Joannisque de singulari τοῦ λόγου subsistentiă conceptam vidimus, opinio eo valuit, ut auctoris christianorum sacrorum et horum ipsorum divina origo et auctoritas magis *impedita* esse visa sit, quam aut flagitat quaestionis natura aut fert fides rei sacrae habenda. Accessit etiam illud, quod post *Origenem* et *Athanasium* et *Augustinum* pauci exstiterunt, qui horum trinitariae rei peritissimorum mentem et sententiam in substantiae personaeve notione definiendă assequerentur, et hinc ultra symbolum Quicunque saperent[8]). Mitto autem eos, qui aut ab „ecclesiă" semel dictam sententiam tenere christianum esse pronunciarunt, aut suum aliquem „intellectum" quam maxime communem pro mente et ratione venditarunt. Utrique eum, qui de trinitate aut de Christi deitate est, locum sonos vocis emittendo potius quam cogitando tractaverunt, scilicet per honorificentissimas vel orthodoxe vel rationalistice sentientium appellationes cunctis qui saperent probati.

[8]) De ὑποστάσεως notione, ad quam disceptatio omnis redit, quantum theologice quidem dicendi usus praeter philosophorum praecepta variaverit, expositum vides apud S. V. Bleek, in commentar. in epist. ad Hebr. p. 59 sqq.

Ex *recentissimis* inter viros doctos *duae* maxime horum *nationes* eminuerunt: vel eorum, qui, a philosophiâ naturae et magis etiam spiritus humani „pantheistice" tractatâ nomen adepti, illam τοῦ λόγου θεοῦ manifestationem in universi humani generis naturâ vitaeque processu monstrare conabantur; vel eorum, qui ex theologis, historicâ sacrorum librorum interpretatione probatâ, orationem ac sententiam in hisce passim ad genus dicendi sentiendive certo quodam tempore receptum accommodari consuevisse praecipiebant. De prioribus illis dici nefas est, scilicet quoniam displicuerunt et cuncta „recte existimantibus" et cuncta „rationi convenienter existimantibus"; praesertim quum ego neutrum hoc faciam. Ex alteris vero, ex theologis nonnulli logologiam ioanneam, in quam ipsi singularem τοῦ λόγου subsistentiam ex suo potius arbitratu, quam ex Joannis Philonisve praeceptione, intulerant, cum christianâ *unius dei* professione aut non luculenter convenire aut luculenter non convenire confessi sunt. Hinc personam τοῦ θείου λόγου in numerum eorum in N. T. de re divinâ praeceptorum eiecerunt, quae accensenda essent non iis, quibus auctor nostrae religionis ipse ad divina cognoscenda instituerit hominum universitatem temporumque etiam posteritatem, sed iis, in quibus vel ipse vel primi eius interpretes vel his etiam posteriores aetate, ad sua praecepta in aequalium mentes animosve insinuanda, aliquantum concesserint sui temporis rationi. Atque adeo illud largiti sunt, antiquos et germanos Hebraeos, librorum V. T. scriptores, cautius dixisse quam Joannem, qui fuerit platonicorum Alexandrinorum commento ὑποστάσεως potius quam δυνάμεως, si non ipse imbutus et infectus, certe usus [9]). — Taceo, quod maiorem Veteris quam Novi Testamenti scriptoribus auctoritatem vindicari, aut hos potius quam illos tempori aliquid dedisse et cessisse existimari, minime par est; quanquam non velim hoc adversus ipsam historicam interpretationem omnino dictum existimari. Latius autem illud

---

[9]) Luecke, vir S. V., p. 372. 377: *Wenn die hypostatische Persönlichkeit des göttlichen Wortes weder alttestamentlichen Ursprungs ist noch alttestamentliche Nothwendigkeit hat, sondern erst in der alexandrinischen Gnosis entsteht, und zwar vornehmlich aus der platonischen Denkweise der Zeit: so haben wir schon insofern, meine ich, ein Recht, die Hypostasirung des Logos zu einem wirklichen persönlichen Subject nicht zu dem wesentlichen Offenbarungs-Inhalte des Evangeliums zu rechnen, sondern zu den Darstellungsmitteln, welche die damalige Gnosis darbot. — (So wird) der Logos-Begriff, von seiner gnostischen Zeitform befreit, auf seinen wahren alttestamentlichen Grund und Gehalt, und somit auf seinen bleibenden einfachen dogmatischen d. h. wesentlich religiösen Werth zurückgeführt.*

patet, quod reliquum est ut contra illam ὑποστάσεως θείου λόγου fictionem dicamus.

Joanne quidem rei interprete, notio τοῦ λόγου universitatem manifestationum divini Numinis, quae a mundi primordiis usque ad exitum huius pertineret, complexa est. Atque incarnatio τοῦ λόγου tandem in homine Jesu facta universum manifestationis divinae processum in humanis quidem rebus ad fastigium quasi suum perduxit; sed pars tantum fuit illius, quae per universitatem rerum temporumque patet, τοῦ θείου λόγου h. e. virtutum dei efficacitatis ac manifestationis. His nihil detrahi aut a maiestate aut a praeexistentià τοῦ λόγου in homine Jesu humano generi manifesti facti, id quidem apparet. Nescio tamen, quo casu acciderit, ut haec ipsa tum τῆς ἐνσαρκώσεως tum universae efficacitatis τοῦ λόγου *comprehensio* nonnullis theologis difficultatem et dubitationem habere visa sit. Positâ enim eâ, „immediatam dei operationem dici non ad ἐνσαρκώσεως actum usque continuari, per hunc divini in humanum mutationem inferri, eundem formulà υἱὸς τοῦ θεοῦ γενέσθαι potius quam σὰρξ γενέσθαι indicandum fuisse", censuerunt; quae tria pariter vel levia vel falsa esse existimo. Immo vero, nisi probatà illâ τῆς ἐνσαρκώσεως et cunctorum se exserendi modorum τοῦ λόγου comprehensione, id quod Christus Jo. 17, 5 sibi vindicavit, nec credi nec intelligi potest. Ac largior sane, illam comprehensionem, qua sublatà augustior ac scriptoribus sacris consentanea Christologia tollitur, ex eo, quod substantiae λόγου a deo discretae figmentum obstaret, aliquid difficultatis habere videri potuisse. Profecto, si singularis praeter deum ac propria τοῦ λόγου pariter ac τοῦ υἱοῦ subsistentia, atque τοῦ υἱοῦ pariter ac τοῦ λόγου aeterna praeexistentia fingitur, utraque igitur pari ratione ad Jesum Christum transfertur, tum quidem aut dyotheismus h. e. polytheismus aut, quem vocant, deismus refelli non potest; Jesu Christi et rei christianae natura plene et pure h. e. vere divina aut servata quidem, at illicita est, aut sublata est. Senserunt hoc interpretes recentiores, ex illâ peculiari τοῦ λόγου subsistentià nihil nisi subordinatum deo h. e. fictitium deum exsculpi posse confessi [10]). — Itaque plurimis, praeter tres illos summos deitatis Christi ac trinitatis interpretes antiquos, Origenem dico et Athanasium et Augustinum, incassum scripserat *Irenaeus*, adv. haer. 2, 28: „Logos est mens; et omnia concludens

[10]) Attamen non recte S. V. Luecke, p. 371, arianismum appellasse, atque eodem quo hunc loco eum, quem Origenes monstraverat, subordinatianismum habuisse videtur.

mens *ipse est Pater*. Qui ergo dicit mentem dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronunciat; tanquam aliud quiddam sit deus, aliud autem principalis mens existens."

Ex iis, qui *post* Philonem et Joannem de eodem argumento etiam magis dialectice exposuerunt, facile quidem illi possint afferri, inter quos de divinitate Christi aut dynamice aut hypostatice existimandâ per tria saecula disceptatum est. Atque *Origenes*, qui principem in his locum tenuit, quantumvis longe ab illis duobus et tempore distans et in exponendo digressus, tam eximie in pertractando isto argumento versatus est, ut etiam in amborum illorum interpretationem ex eo plurimum utilitatis redundare possit. Verum diuturno usu mos obtinuit, praestantissimam huius viri tractationem trinitariae quaestionis, quasi nicaenâ formulâ profligatam, ignorandi; licet Athanasius, cuius ἡ ἀκρίβεια ex hac populari usui accommodatâ formulâ minime metienda est, prope abfuerit ab Origenis sententiâ assequendâ ac repetendâ. Quoniam igitur et longum et vero etiam praeter morem theologorum est, ex horum ecclesiâ exulem factum in eorundem consessum revocare, *Plotinum* hostem ita arcessere constitui, ut, quid de divini manifestatione et subsistentiâ iis, qui sequiori tempore philosophati sunt, placuerit, appareret. *Levissime* vero *tactum* atque ut in exitu disputationis allatum hoc *exemplum* haberi velim; quo elucescat, haud plane ἀπροσδιόνυσον esse, quid antiqui homines, quos scilicet nostra aetas longe superavit, inter se transegerint, in posterum denuo investigari; quamquam Philonica aut Joannea *ex Plotinicis existimari non posse*, facile intelligatur. Repeto exemplum istud, quemadmodum fert fortuitus casus, ex quintâ Plotini enneade, cui inscriptum est περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων [ed. Creuzer].

Sane *Plotinum* similiter ac Philonem passim eiusmodi verbis usum esse reperimus, quae separatam a deo substantiam sonare videntur. Velut Enn. V. lib. VIII. fin. p. 1024: Ὁ θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος, καὶ συγχωρήσας τῷ παιδὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν. οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπον, τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι, νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν, κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν. ταῦτ' ἀφεὶς, ἔστησέ τε τὸν αὑτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτὸν καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω, ἔστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' ᾠτόν· ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτὸν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὢν πατρός τε ἀμείνονος καὶ ἥττονος υἱέος. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατὴρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος

ἦν, πρώτως αὐτὸς ἔμεινε καλὸς, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὔσης· ἀλλ' ἐστὶ καλλίων καὶ ταύτης, ὅτι ἴχνος αὐτὴ αὐτοῦ, καὶ τούτῳ ἐστὶ καλὴ μὲν τὴν φύσιν, καλλίων δὲ ὅταν ἐκεῖ βλέπῃ.

At vero ille philosophus huiusmodi mythicam rei expositionem in τῷ αἰσθητῷ quidem *κόσμῳ* ferri posse largitus est; sed negavit eam ἀρκεῖν εἰς ἐναργῆ σύνεσιν ἀγαγεῖν τοῦ νοητοῦ τόπου. Ac per totam enneadem quintam de tribus substantiis principalibus, iisque vel *νοητῶς* inter sese versantibus vel in hoc etiam mundo suâ virtute manifestis, ita praecepit, quemadmodum ferebat illa, magis ab Aristotele quam a Platone accepta, relatio universitatis rerum ad τὴν τοῦ ὄντος ἐνέργειαν, τὴν τοῦ ποιητικοῦ νοῦ νόησιν. Subsistentiae varietas etiam illarum τῶν ἀρχῶν certissime posita ab eo est. At verbis etiam longe aliis quam Philo illud significavit; et *notionem subsistentiae* istius variae proposuit plane *discrepantem* ab eâ seorsum a deo subsistendi ratione, quae apud *interpretes Philonis* circumfertur.

Ennead. V. lib. I. p. 903 : Ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς, τὸ ὄν· τὸ δὲ ὄν, τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. Ἅμα ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα· ἀλλὰ δύο ὄντα, τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον· ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. Γίγνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης. — 906 : Τὸ πρῶτον ἐκφανὲν πεφηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον. Δεῖ, ἀκινήτου ὄντος τοῦ πρώτου, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ, οὐ προςνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος, ὑποστῆναι αὐτό. Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἥλιόν τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥςπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. Τὸ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἄϊδιον γεννᾷ, καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ, ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν νοῦς, καὶ δεύτερον. Καίγαρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν. Καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ, νοῦν εἶναι· καὶ κρείττων ἁπάντων ὁ νοῦς, ὅτι τἆλλα μετ' αὐτόν. Οἷον καὶ ἡ ψυχὴ, λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥςπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος· ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ, ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ. νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ᾖ νοῦς· ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθεὶς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν, καὶ μεταξὺ οὐδὲν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεννηθὲν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον. Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν

εἶναι τὸν νοῦν. — Ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὗτος ἄξιος νοῦ τοῦ καθαρωτάτου, μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητούς. — Νοῦ δὲ γέννημα ψυχή, λόγος τις, καὶ ὑπόστασις τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον, καὶ νοῦ φῶς, καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου· κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτὸ, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτὸ, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα. Μέχρι τούτων τὰ θεῖα. — p. 910: Similiter se habuisse dicit Plotinus illa τὰ Πλάτωνος τριττά· τἀγαθὸν, τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, τὸν πατέρα τοῦ αἰτίου, τοῦ νοῦ· τὸ αἴτιον, τὸν δημιουργὸν, τὸν νοῦν· τὴν ψυχήν. Ac Plotinus ipse fere eadem recenset tria: Ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν· ἐστὶ δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς· τρίτη δέ, ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι. — Atque in universâ τῇ τάξει τῶν μετὰ τὸ πρῶτον [p. 921] οὐδὲν τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται. Πάντα ἐκεῖνος, καὶ οὐκ ἐκεῖνος. ἐκεῖνος μὲν, ὅτι ἐξ ἐκείνου· οὐκ ἐκεῖνος δὲ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἐδωκεν. Ἔστιν οἷν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

Posteaquam Noster de ipsis principiis διὰ τῆς τοῦ ὄντος νοήσεως subsistentibus exposuerat, deinceps, quo modo eorundem ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ ζωὴ εἰς τὸ τὰ πάντα ὑποστῆναι pertinere videretur, explicuit.

Libr. III. p. 953: Πῶς τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ ὄντως ἁπλοῦ, λόγος πολὺς καὶ πᾶς οὐκ ἐκ λόγου, καὶ τὸ ἀγαθοειδὲς ἐξ ἀγαθοῦ; — Εἰ ἔστι τὸ ἀγαθὸν, δηλονότι ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο τούτῳ ἐξημμένη ἐκείνου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα ἐξ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο ζῶσα· ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή. Δεῖ τοίνυν ἐκεῖνο ζωῆς εἶναι κρεῖττον καὶ νοῦ· οὕτω γὰρ ἐπιστρέψει πρὸς ἐκεῖνο καὶ τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, καθ' ὃ τοῦτο ζῇ, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν τούτῳ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο. — Libr. IV. p. 961: Μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἁπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν. Ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν· καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα. Εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα τῶν πάντων, ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας. καὶ εἰ τὰ πάντα, πρὸ δὲ πάντων τὸ ἕν, οὐ τὸ ἴσον ἔχον

τοῖς πᾶσι, καὶ ταύτῃ δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας, τοῦτο δὲ καὶ νοῦ· ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ. Τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν· νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν. Cf. lib. IX. p. 1037: Ἔστι καὶ τὸ ὄν, ὃ τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη, ἐνέργεια. Μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφω ἕν. μία μὲν οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς· διὸ καὶ τὰ ὄντα καὶ ἡ τοῦ ὄντος ἐνέργεια. ἐπινοεῖταί γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων· ἕτερος γὰρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων τὸ ὂν καὶ τὰ πάντα.

Ex his intelligitur, qua ratione ἡ ἐνέργεια τοῦ ὄντος varios modos et tanquam stadia subsistendi subsistentiamque τοῖς πᾶσιν impertiendi ipsa percurrere a Plotino dicatur; ita quidem, ut substantiae variae non tantum ab humano intellectu fingantur, neque vero etiam illâ anthropomorphicâ, quae Philonis interpretibus placuit, ratione seorsum a deo ponantur. Libr. V. p. 967: Μία φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια. Καὶ θεὸς αὖτη ἡ φύσις, καὶ θεὸς δεύτερος, προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον. Ὁ δὲ ὑπερκάθηται καὶ ὑπερίδρυται ἐπὶ καλῆς οὕτως οἷον κρηπῖδος, ἢ ἐξ αὐτοῦ ἐξήρτηται. Namque p. 990: Τὸ ἀγαθὸν οὐδ' ἂν τοῦ νοεῖν δέοιτο· καὶ, νοῦς ἄλλο [ἐστὶ] τοῦ ἀγαθοῦ, ἀγαθοειδὴς γὰρ τῷ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν. Καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ, κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. Ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει, ἐπιχρωννῦντα αὐτὴν νοεράν οὖσαν. Νοῦς δ' ἐν αὑτῷ οἰκεῖον ἔχει, οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ. Τὸ δὲ παρέχον τοῦτο τὸ φῶς, οὐκ ἄλλο ὄν, φῶς ἐστιν ἁπλοῦν, παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι [11]).

---

[11]) Facillime ex *recentioribus* etiam saeculis *exempla* similis tractationis argumenti nostri cumulate afferri possint. Veluti id, de quo ad nos retulit S. V. Fleischer, Collega coniunctissimus, in *Codd. biblioth. senat. lips. arabicis, persicis, turcicis*, a se descriptis, cod. CX, 10. pag. 400 sq., ex El Qaisarii [ante med. saec. 14.] prolegg. ad commentar. in Ibn-el-Faridh odam mysticam, ubi de amore dei deum manifestante expositum fuit. Illic amoris divini, per quem essentia dei ipsa quasi naturam capessiverit ac deinceps universitatis rerum causa exstiterit, *duo gradus* distincti reperiuntur. Priorem, qui *involutionem* essentiae divinae naturalem servatâ *absolutâ* huius *unitate* comprehendisset, excepisse dicitur posterior, qui comprehenderet *evolutionem*. Ad hunc gradum deus per amorem qualitatum, quae ex essentiâ eius se evolverent eamque hac multitudinis formâ explicarent ac manifestarent, tanquam descendisse itaque mundi auctor exstitisse dicitur; servatâ tamen *unitate relativâ*, quan-

His omnibus expositis oratio, a quo exorsa erat, ad idem rediit. Namque apparuit, opinor, primos etiam et antiquos rerum Christi nostri interpretes, sicuti hunc ipsum, et *prius* de divinis quam de solis humanis rebus praecepisse, quo deinceps de humanis recte praecipi posset; et *profundiorem* illarum *cogitationem* a proposito fine alienam non iudicavisse; et de manifestatione dei per Christum factâ sic existimasse, ut veritatem deitatis Christi institutionisque eius cum *unitate Numinis divini* perspicue complecterentur ac plane conciliarent. — Ista substantiarum trium fictio potius, quam triplicis subsistentiae sive trium subsistendi modorum dei distinctio, tractatam continuo de trinitariâ deitate quaestionem postea, si a paucis intelligentioribus discesseris, totam infecit et corrupit. Atque nostram aetatem fastidium tenet cuiusvis fere eruditioris sacrarum rerum existimationis non multo minus quam Europae. Aristoteles quidem, Metaph. A. 2, haec scripsit: *Μάλιστα ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται. Δεῖ οὖν τὴν ἐπιστήμην, ἐφ' ἣν πίπτει τὸ τῆς σοφίας ὄνομα, τῶν πρώ-*

---

doquidem etiam in maximâ creatarum rerum multitudine *solus ipse deus* sit, sine essentiae participe virtutumve socio. Et haec quidem absolutae essentiae explicatio sui, qua ista naturae *modum subsistendi* susceperit, apud alios scriptores divina eaque unitaria *Schechina* appellata est; cui responderent naturales, in rerum naturâ conspicuae Schechinae, illae Sephiroth Cabbalistarum. — Apparet similitudo horum et eorum, quae Philo praeceperat de τῷ λόγῳ, interprete τοῦ θεοῦ ac manifesto deo ipso, et de τοῖς λόγοις, etiam ad sensus hominum usque perferentibus manifestationem divinorum.

Praetermitto *Jacobum Boehmium*. Apposuisse iuvat exemplum *rationalistici*, h. e. a speculatione alieni, generis de rebus divinis existimandi. Hobbius, in Leviath. IV, 46. p. 317. ed. amstd. 1668, posteaquam adversus usum notionis et vocis substantiae triplicis in christianam theologiam illatum disputaverat, haecce scripsit: „Verbum dei, nempe Christus promissus, a principio et ab aeterno erat. Verba tamen illa, quae faciunt actum promittendi, non erant deus nec substantia, sed vox. Per filium dei „facta sunt saecula" [Hebr. 1, 2]; sed non per alium deum ea fecit deus. Per verbum dei „facta sunt omnia quae facta sunt", dixit enim deus „fiat", et factum est; non tamen iubemur credere, verbum illud „fiat" esse substantiam divinam et dei filium. Citant etiam doctores pro generatione Filii aeternâ verba Salomonis, dicentis in personâ sapientiae Prov. 3, 19: Jehovah sapientiâ fundavit terram, statuit coelos intelligentiâ; volentes eo loco intelligi sapientiam dei pro dei filio. Si sapientia sumatur pro ipso sapiente deo, argumentum procedit; sed si sumatur sapientia, quatenus distinguitur (ut plerumque fit) a voce concretâ „sapiens", non potest intelligi pro substantiâ, neque ergo pro filio dei; non magis, quam iustus iustitia aut virtus vir appellari proprie potest."

των ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν. Sed recte oblatrant, canam esse istam cani hominis *θεωρίαν*. — Christus vero, quae ipse tradidit de divinarum humanarumque rerum inter se connexione, vel a primordiis statutâ vel in posterum ratâ faciendâ, ea cunctis quidem proposuit cum simplicitate cordis suscipienda et cum intentione voluntatis imitanda, verum etiam singulis ad mentis eruditionem aptioribus quibusque cum intelligendi studio pervestiganda; non quo scirentur, sed ut crederentur. Nam quod quis plane non intelligit, id aut sibi videtur credere et alios, quo credere videantur sibi, docet; aut, quae est insipientis sapientia, non *vult* credere. Despicit enim illud, scilicet ideo a religione alienum, quod a „simplici" h. e. a rudi et ignavâ ratione non sit perspectum. Immo vero, *cuius vis et necessitas in animo et vitae usu comperta non fuit, eius necessitas et hinc veritas mente indagari non potest; ac ne debet quidem.* Hinc nos recte non amplius indagando divina desipimus. Possit hoc in rei christianae cogitandae atque in cogitationis etiam speculativae contemtores pariter dictum esse videri. Sed absit metus, ne forte ad philosophandum de re christianâ redeatur. *Mea* tantum quaedam fuit illa opinio.

IX.

Georg Wizel und die kirchliche Union.

Von

Dr. F. A. Holzhauſen,

Licentiat der Theologie an der Univerſität Göttingen.

Das Programm Neander's *De Georgio Vicelio eiusque in ecclesiam evangelicam animo*, Berol. 1839, welches zur dritten Säcularfeier der Einführung der Reformation in der Mark Brandenburg erſchienen iſt, hat aus dem Grunde ein noch beſonderes Intereſſe, weil es die Geſchichte eines derjenigen Männer behandelt, welche bereits zur Zeit der Reformation auf eine Wiedervereinigung des Proteſtantismus mit dem Katholicismus hinwirkten; ein Gegenſtand, welcher ſich um ſo mehr für dieſe Säcularfeier eignete, als ſich gerade die Fürſten dieſes Landes, von dem Begründer der Reformation in demſelben, dem Kurfürſten Joachim II., bis auf König Friedrich Wilhelm III., für das Unionswerk auf eine vorzügliche Weiſe intereſſirt haben. Bis auf Neander, der, nach ſeiner Erklärung, wegen Kürze der Zeit den Gegenſtand auch nicht vollſtändig erſchöpfen konnte, iſt noch keine Biographie Wizel's vorhanden. Das kirchliche Parteiweſen aber iſt den Völkern zu unſerer Zeit großentheils widerwärtig; die Erinnerung an die Parteikämpfe verfloſſener Jahrhunderte, mit ihren traurigen Folgen auf das öffentliche Leben in jeder Beziehung, hat einen zu tiefen Eindruck hinterlaſſen, als daß man die neue Geſtaltung der kirchlichen und anderer Verhältniſſe, welche in unſern Tagen begann, auf's neue einer ſolchen Gefahr preisgeben ſollte. Poſitivität und Einheit auch in den kirchlichen Angelegenheiten iſt unverkennbar das Beſtreben des neunzehnten Jahrhunderts; und wennſchon Manche, deren Augen durch eine einſeitige Dogmatik geblendet ſind, daſſelbe nicht anerkennen ſollten, ſo wird es ſich gleichwol von Jahrzehent zu Jahrzehent immer beſtimmter herausſtellen. Worin auch das Endziel des Unionswerkes beſtehen möge, ſoviel iſt gewiß, daß bei demſelben die Geſchichte als vorzüglichſte Leiterin dienen müſſe. Deshalb müſſen uns auch die früheſten Verſuche dieſer Art, von Katholiken

sowol als von Protestanten, wichtig erscheinen, so unvollkommen sie an sich immerhin sein mögen.

Neander klagt über den Mangel an Quellen, deren Benutzung ihm zu Gebote gestanden habe; die göttingische Bibliothek hat uns folgende, deren Benutzung wir bei ihm vermissen, dargeboten: „Acta, wie es sich zu Eisleben begeben hat über den tröstlichen Artikel von der Vergebung der Sünde": Leipzig 1537. — *Methodus concordiae ecclesiasticae post omnium sententias a minimo fratre monstratae, non praescriptae:* Lipsiae MDXXXVII. — *Conquestio de calamitoso in praesens rerum christianarum statu:* Lipsiae MDXXXVIII. — „Drey Gespräch-büchlin von der Religionssachen, aufs kürzigst und artigst gefertigt." 1539. — „Von der Buße, Beichte und Bann, aus Grund der Schrift." — *„Typus ecclesiae catholicae.* Form und Anzeigung, welcher-gestalt die heilige apostolische und katholische Kirche Gottes vor tausend, mehr oder weniger Jahren in der ganzen Christenheit regiert und geordnet gewesen." Th. 1. und 2. Cöln 1559 nach der letzten Ausgabe. Th. 3. Mainz 1552. Th. 4. Mainz 1556. Th. 5. Mainz 1558. Dies das Hauptwerk Wizel's, in welchem er eine zwar viel Unkritik an sich tragende, aber für seine Zeit gar nicht zu verachtende kirchengeschichtliche Gelehrsamkeit entwickelt hat. Er gibt am Ende des 2. Theils 76 Kirchenschriftsteller — von der ältesten Zeit bis zum 12. Jahrhunderte — an, welche er benutzt hat. Wir geben aus diesen Schriften Wizel's Nachträge, um nicht nur Neander's, sondern auch seines Vorgängers Strobel's (Beiträge zur Lit. des 16. Jahrh. Bd. 2.) Sammlung zu vervollständigen; wobei wir jedoch nicht unterlassen können, über manchen Punct unsere eigene, von Neander's Ansicht abweichende Meinung darzulegen.

Georg Wizel, geboren in dem hessischen Städtchen Vach im Jahre 1501, gehörte unter diejenigen deutschen Jünglinge, welche bei ihrem frommen Sinne bereits in ihren Jugendjahren mit Unzufriedenheit über den bestehenden Zustand der Kirche erfüllt waren und daher eine Reformation desselben ernstlich wünschten. Er begab sich deshalb im Jahre 1520 nach der Universität zu Wittenberg, um daselbst unter Luther und Melanchthon die neue Theologie zu studiren, welche, weil sie den Urquell des christlichen Lebens, die heilige Schrift, zu ihrer Grundlage hatte, von den bessern Zeitgenossen als der wahre Weg zur Herbeiführung der ersehnten Reformation begrüßt wurde. Wizel ward auch durch die Lehre der Reformatoren dergestalt gewonnen, daß er sich schon im Jahre 1521 von der alten Kirche lossagte. Was jedoch bestimmend auf Wizel's Reformationsansicht einwirkte, war sein Studium der Schriften des Erasmus. Man weiß, daß Dieser nur eine Reform auf der Grundlage des Bestehenden wollte. Vitia rerum tollantur, sagte er, non res ipsae;

ne moveantur τὰ ἀκίνητα. Durch seinen Einfluß kam es wahrscheinlich, daß in der Seele Wizel's die Reformationsidee nur als eine Reinigung der bestehenden Kirche sich gestaltete, und daß er sich also nur in dem Sinne von ihr selbst lossagte, als er ihre Gebrechen mißbilligte. Auch Luther wollte anfangs keine andere Reformation als in diesem Sinne, nur daß er den Schaden der Kirche von vorn an sogleich weit tiefer auffaßte als Erasmus. Nachdem aber die katholische Hierarchie einer Reformation, wie sie es schon ein Jahrhundert lang getrieben hatte, beharrlich widerstrebte, und Luther in Folge dieses Widerstrebens der kirchlichen Gemeinschaft verlustig erklärt wurde: so mußte die Reformationstendenz Desselben einen gegen die bestehende Kirche feindlichen und zerstörenden Charakter annehmen. Daß Luther's Reformation, ungeachtet er von der bestehenden Kirche ausgestoßen wurde, dennoch fortbestand, bewies einestheils die Nothwendigkeit einer Reformation, und anderntheils, daß dieselbe nur durch ihren (scheinbar) zerstörenden Charakter sich behaupten konnte. Wizel aber wurde sich seiner Stellung gegen das Reformationswerk, wie er sie aus den Schriften des Erasmus gefaßt hatte, nur allmälig bewußt; anfangs war er ein eifriger Anhänger Luther's. Er erhielt zunächst ein geistliches Amt zu Erfurt, welches er aber wegen seiner reformatorischen Predigten aufgeben mußte. Im Jahre 1525 ward er in einem thüringischen Flecken Wenigen-Lübnitz Geistlicher, an welchem Orte er oft des Tages dreimal predigte und die Leute für die Glaubensbesserung zu gewinnen suchte. Wenngleich Wizel späterhin die Unternehmung Luther's als Ursache des Bauern-Aufstandes ansah, so war doch anfangs dieses Urtheil in ihm gewiß nicht vollendet. Einen Verdacht der Art indeß schöpfte er wol schon um diese Zeit; wozu die Art, wie er von den aufrührerischen Bauern, als er sich zu ihnen begeben und sie zur Ruhe ermahnt hatte, behandelt wurde, nicht wenig beitragen mochte. Wizel ward durch die ihm aufsäßig gewordenen thüringischen Bauern genöthigt seine Stelle abermals aufzugeben; worauf er sich in das Land des Kurfürsten von Sachsen flüchtete und durch Luther's Empfehlung eine Predigerstelle zu Niemegk erhielt. Es verdient hierbei die Bemerkung Neander's eine Erwähnung: Per codicillos principis, quibus hoc munus ei mandabatur, Vicelius nequaquam in doctrinam ecclesiae alicuius, quae certis quibusdam formulis contineretur, tradendam obligatus est, sed non nisi hoc ei praescribebatur, ut doctrinam christianam citra humani fermenti admixtionem populo traderet.

Zu Niemegk entwickelte sich allmälig eine Abneigung gegen die lutherische Reformation in der Seele Wizel's, woran gewiß hauptsächlich der Bauern-Aufstand schuld war, dessen Grund er in derselben zu erblicken

anfing. Es ist dieses ein wichtiger Umstand, worüber die Urtheile der Protestanten und Katholiken bis auf diese Stunde getheilt sind. Die Katholiken, welche dem Protestantismus unbedingt feind sind und denselben als aus einer revolutionären Tendenz entsprungen, als den Herd aller seit der Reformation entstandenen Revolutionen darstellen, haben von Cochläus an bis auf unsere Zeit den Bauern-Aufstand als die erste wahre Frucht desselben bezeichnet. Neander beruft sich auf Ranke, daß der Bauern-Aufruhr schon früher dagewesen sei und lediglich in politischen Gründen seine Ursache gehabt habe. Gewiß ist, daß Ranke die politischen Gründe der Bauern-Aufstände des 15. und 16. Jahrhunderts sehr wohl erkannt und gewürdigt hat; aber es ist ebenso gewiß, daß er den tiefen innern Zusammenhang zwischen den politischen und kirchlichen Verhältnissen keineswegs verkennt. Das Völkerleben ist ein innerlich zusammenhängender Organismus, an dem ein Glied mitleidet, wenn das andere leidet. Die katholische Hierarchie wie die weltliche Aristokratie lasteten Beide auf gleiche Weise als ein unerträglicher Druck auf den Völkern; der dritte Stand hatte gegen Beide sowol seine religiösen als seine politischen Rechte zu erkämpfen. Dies zeigt die Geschichte augenscheinlich. Als das Schweizervolk im 14. Jahrhunderte die Macht der Aristokratie brach, kündigte Dasselbe zugleich durch den von den Cantonen Zürich, Luzern, Uri, Schwyz und Unterwalden 1370 erlassenen Pfaffenbrief der katholischen Hierarchie den Umsturz an. Und diejenigen Cantone, welche neuerlichst die Macht der Aristokratie abermals gebrochen haben, hielten auch die Hierarchie für unvereinbar mit ihren demokratischen Constitutionen, indem sie gleichfalls auf einen Umsturz derselben hinwirkten und sich dabei auf jenes Document aus der Vorzeit beriefen. Der Kampf der böhmischen Glaubensbrüder des Johann Huß war nicht nur ein Kampf wider die Hierarchie, sondern auch wider die Aristokratie. Das hing Beides mit einander zusammen, sowie es auch zu Wicliffe's Zeit in England der Fall war. Wer will nun leugnen, daß dieses auch in Deutschland der Fall gewesen sei? Es ist und bleibt geschichtliche Wahrheit, daß ohne das Auftreten Luther's der Bauern-Aufstand in Deutschland entweder gar nicht, oder wenigstens nicht in dem Grade stattgefunden hätte. Luther selbst war weit entfernt die Verwandtschaft der Sache der Bauern mit seiner Angelegenheit zu verkennen; vielmehr nannte er in seiner ersten Schrift, welche er an die Bauern erließ, dieselben seine lieben Freunde, theilte das Gefühl ihrer Noth, und ermahnte Fürsten und Adel ihre Untergebenen mit christlicher Milde zu behandeln. Zugleich aber erklärte er den Bauern, was unter der christlichen Freiheit, die er predige, zu verstehen sei. Es gebe eine leibliche und eine geistige Freiheit, wovon die letztere die höhere und der eigentliche Grund der

erstern sei; sowie nun der Mensch in seinem sündhaften Zustande der geistigen Freiheit verlustig geworden sei, so könne er in diesem Zustande noch viel weniger eine leibliche Freiheit fordern. Nur der Glaube an die Erlösung in Christo mache den Menschen geistig und leiblich vollkommen frei; aber diese Freiheit werde dem Menschen erst im jenseitigen Leben zu Theil, hier in diesem Erdenleben habe der Mensch viel zu dulden; aber gerade in seinem Dulden sei ihm die beste Gelegenheit gegeben, die höhere geistige Freiheit zu erlangen. Luther wies die Leute darauf hin, lieber Ungemach zu dulden, als Aufruhr anzufangen, und von der Wirksamkeit des Evangeliums allmälig eine bessere Lage zu erwarten. Das war die Sprache, welche Luther zu den aufrührerischen Bauern redete, und es kann nur als Verleumdung gelten, wenn in den „münchner historisch-politischen Blättern" untergeschobene Briefe, worin Luther die Bauern zum Aufstande gereizt haben soll, für ächt erklärt wurden. Als die Bauern keine Weisung annahmen, sondern einer rasenden Zerstörungswuth sich überliessen, nahm Luther eine ganz andere Sprache gegen sie an, und trug dadurch nicht wenig zur Dämpfung des Aufstandes bei. Wenn also Luther'n auch von dieser Seite eine Mitveranlassung des Bauern-Aufstandes zugeschrieben wird, so geschieht es nur in dem Sinne, weil er für die unveräusserlichen Rechte des Volkes in kirchlichen Dingen kämpfte; wodurch er das Volk zu einem ähnlichen Kampfe für seine unveräusserlichen politischen Rechte ermuthigte. Daß dabei Luther nichts weniger als Aufruhr oder Auflösung der kirchlichen und weltlichen Ordnung bezweckte, muß jeder Unbefangene einräumen. — Bei Wizel indessen verhielt sich die Sache durchaus anders. Wer konnte in der damaligen Zeit vorhersehen, wohin Luther's Unternehmung am Ende führen werde, da sie ein so gefahrvolles Ereigniß zu ihrer Begleitung hatte? Es war nicht Wizel allein, sondern es waren Tausende mit ihm, welche sich deshalb der lutherischen Reformation abgeneigt zeigten. Bis auf den Bauern-Aufstand war Luther's Sache unverkennbar die Sache der deutschen Nation; seit diesem Ereignisse aber sank sie für einen Theil der Nation zur Parteisache herab.

Die Zeit, welche Wizel zu Niemegk zubrachte, war die Zeit, wo er einen selbständigen Standpunct in den kirchlichen Angelegenheiten zu gewinnen suchte. Er war mit der neuen Kirche unzufrieden geworden, und der alten wollte er sich noch weniger in die Arme werfen. Er war also selbst darauf bedacht, sich eine selbständige Ansicht von der Reformation der Kirche zu bilden. Der rechte Weg dazu war, wie er richtig einsah, ein gründliches Studium der heiligen Schrift und der Kirchengeschichte. Er legte sich stark auf die Erlernung der hebräischen Sprache, und machte von seiner Lectüre Collectaneen mit besonderer Beziehung auf die in der

Religion und Kirche ſtreitigen Puncte. Was ihm an den Evangeliſchen zunächſt misfiel, war der Misbrauch, den viele von der Predigt von Erlangung der Seligkeit durch den Glauben allein zu einem zügelloſen Leben machten. Sodann äuſſerte er über die Verfaſſung der neu ſich geſtaltenden evangeliſchen Kirche ein Misfallen. Seine Anſichten trug er in zwei Aufſätzen zuſammen, wovon er den erſten „Hypothymoſyne“ [1]), den andern „Aphorismen“ nannte. Den erſten Aufſatz ſandte er an Melanchthon, den andern an Juſtus Jonas, um ihr Gutachten darüber zu vernehmen. Beide Aufſätze ſind nicht im Druck erſchienen; wir kennen ihren Inhalt nur im Allgemeinen aus dem angeführten Briefe Wizel's und aus einem von Strobel ebenfalls aufgenommenen Briefe Melanchthon's. Wir ſehen hieraus, daß Wizel ſchon damals (im Jahre 1527) die Grundidee ſeiner Reformationstendenz, die er ſpäterhin ausführlicher entwickelte, gefaſſt hatte: daß man nämlich dabei die älteſte Geſchichte der chriſtlichen Kirche zum Grunde legen müſſe. Nach dem Briefe Melanchthon's hatte Wizel auch politiſche Sachen in ſeinen Reformationsplan aufgenommen; woraus erkennbar wird, daß er mit der Reformation auch eine Regeneration des Staatslebens in Verbindung ſetzte, wovon er ſpäterhin zurückkam. Dieſer Umſtand iſt übrigens inſofern von einiger Bedeutung, als ſich darnach die Beſchuldigung, daß Wizel ſelbſt an dem Bauern-Aufſtande Antheil genommen, beurtheilen läſſt. Dieſer Vorwurf iſt nämlich dem Wizel von Juſtus Jonas und auch von Luther gemacht worden, freilich erſt zu einer Zeit, wo ſie Denſelben als ihren Gegner anſahen und behandelten. Der Vorwurf iſt alſo gewiß in der Form, wie ihn dieſe Männer ausgeſprochen haben, zu ſtark. Aber wir wiſſen doch auch aus Wizel's eigener Erzählung, daß ein Theil der Bauern ſeiner Gemeinde zu Wenigen-Lübnitz ſich zu den Aufrührern geſchlagen habe; weshalb die Vermuthung nahe liegt, daß Wizel bei ſeinen Predigten das Thema von dem Drucke der gemeinen Leute berührt und nicht mit der gehörigen Mäßigung behandelt haben möge. Auf keinen Fall aber lag in der Denkweiſe Wizel's eine Hinneigung zum Aufruhr; daher es ſich recht wohl damit reimt, daß er heftiger Gegner des Aufſtandes wurde, als dieſer einen durchaus revolutionären Charakter annahm. Genug hiervon, Wizel's Reformationsidee wurde von Melanchthon und noch mehr von Juſtus Jonas unberückſichtigt gelaſſen.

Aus Wizel's Briefen erhellt, wie ſchon Neander erwähnt, daß

[1]) Rath, Warnung, Lehre, wie er dieſen Titel ſelbſt in einem von Strobel S. 299 aufgenommenen Briefe erklärt: submonens vellicansque tum Evangelistas summates tum principes evangelicos; weshalb die Vermuthung Neander's, der Titel möge eigentlich „Hypomneſis“ geheiſſen haben, ohne Grund iſt.

Derselbe wenig später mit den lutherischen Theologen bei der großen Kirchenvisitation zu Beltzig (also mit Luther, da Beltzig im Kurkreise lag) eine Zusammenkunft hatte, wo er sich mit Bitterkeit über die Art ihrer Reformation erklärte. Bei dem Theologen-Convente zu Marburg 1529 übersandte Wizel an die Reformirten einen Dialog *De Ecclesia* (ebenfalls ungedruckt), nach seinem eigenen Berichte, disputans de eius negotio haudquaquam oscitanter. Sed quia ille Christologis quibusdam asperior videbatur, et nescio quid mordacitatis prae se ferens repulsam tulit. Weil die Reformirten mehr Neigung zum Frieden zeigten, so mochte er bei Denselben eher Eingang mit seinen Reformationsvorschlägen zu finden hoffen; von der Richtung der Reformation Zwingli's konnte er aber unmöglich eine nähere Kenntniß haben, weil er sonst leicht hätte vorhersehen können, daß er bei den Reformirten noch weniger Anklang finden würde als bei den Lutheranern. Wizel fand sich selbst zu Marburg ein, und fast hatte es den Anschein, als ob er sich den Reformatoren aufdringen wollte. Dieser Besuch zu Marburg hatte für ihn unangenehme Folgen. Da er die Wittenberger absichtlich mied und allein mit den Reformirten umging, so erregte er dadurch den Haß der Erstern; nicht sowol Luther's und Melanchthon's, wol aber eines Justus Jonas, welche ihm eine gleiche Gesinnung mit Zwingli über die Nachtmahlslehre schuldgaben, obschon Wizel weiter von Zwingli's Abendmahlslehre entfernt war als die Lutheraner selbst. Wäre Wizel ein weltkluger Mann gewesen, so würde er sich in dieser Hinsicht gehütet haben. Campanus aus Jülich, bekannt als Unitarier und als Einer von Denen, welche im Reformationszeitalter einen judaisirenden Theismus an die Stelle des christlichen setzen wollten, hatte zuvor zwei Jahre in Wittenberg sich aufgehalten, wo man unstreitig, trotz seiner Verstellung, seine Abweichung in der Lehre endlich errieth. Dieser nun kam jetzt nach Niemegk, nicht zunächst zu Wizel, sondern zu einem gewissen Antonius, wo ihn Wizel häufig sprach, aber gewiß nichts weniger als einen Antitrinitarier in ihm erblickte. Denn es ist gewiß, daß ihn schon die bloße Vermuthung einer solchen Ketzerei vom Umgange mit Demselben zurückgescheucht haben würde. Seine Gegner zu Wittenberg fanden darin gleichwol eine Gelegenheit, ihm, vermöge eines kurfürstlichen Edicts, daß Niemand Fanatiker und Irrlehrer beherbergen solle, den Proceß zu machen. Es erschien ein kursächsischer Beamter zu Niemegk, welcher Wizel (Campanus war entflohen) verhaften und nach Beltzig in's Gefängniß führen ließ [2]). Luther hat die

[2]) Propter eam, urtheilt Neander, quae tunc iam grassari coepit in opprimendâ ingeniorum libertate, tyrannidem, alienissimam a primâ reformationis aetate, quum Lutherus summâ sollicitudine caveret, ne alicui ob diversas de religione sententias vis inferretur.

That wahrhaftig nicht gebilligt; sondern auf seine Fürsprache kam Wizel, nachdem man sich aus seinen Papieren von seiner Unschuld überzeugt hatte, wieder frei. Er kehrte zwar noch in demselben Jahre nach Niemegk zurück, aber seine Abneigung gegen die evangelische Kirche war entschieden, er legte seine Stelle nieder und trat zur katholischen Kirche zurück.

Wizel begab sich zunächst mit Frau und Kind nach seinem Geburtsorte Bach, und reiste von da umher, nach Fulda, Würzburg, Frankfurt a. M., Erfurt, um irgendwo eine Anstellung zu finden. Zu Erfurt war er nahe daran eine Professur der hebräischen Sprache zu erhalten, und er hatte schon seine Antrittsrede, in laudem hebraeae linguae, verfertigt, als Luther und Justus Jonas die Sache hintertrieben, wodurch Wizel in seiner Abneigung gegen die evangelische Kirche bestärkt wurde. Endlich 1533 erhielt er von dem Grafen Hoyer von Mansfeld, welcher bei der alten Kirche geblieben war, einen Ruf als Prediger nach Eisleben an der Andreaskirche. Er hatte einen schweren Stand in einer Stadt, wo nur noch zehn katholische Familien, sonst alle Einwohner, alle Geistlichen evangelisch waren.

Wie wir oben angezeigt, liegt uns die Schrift, welche Wizel über seine Händel zu Eisleben herausgegeben hat, zur Benutzung vor, und wir theilen aus derselben Folgendes mit. Wizel hielt am Sonntage nach St. Gallus (nach dem alten Calender, nach unserem vor St. Gallus) eine Predigt über das Evangelium vom Gichtbrüchigen, Matth. 9. Darin verwarf er den ihm schon früher verhassten Satz Luther's von der Seligkeit durch den Glauben allein, trug dagegen die katholische Lehre vor, daß in der Taufe nur die vorhergegangenen Sünden vergeben würden und nicht die zukünftigen. Die Sünden, welche wir nach der Taufe thun, müssten durch die Buße, als die andere Tafel nach dem Schiffbruche, wie Hieronymus sagt, (welche Lehre Luther schon in seiner Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" heftig bestritten hatte), durch Reue, Leid, Bekehrung, Gebet, Almosen und viele andere gute Werke nach dem Glauben getilgt werden. „Darvor bin ich kommen," lauten die eigenen Worte Wizel's, „und habe die Secte hart angegriffen, als die sich des Glaubens an das Blut Christi vertröstet in ihrem ungöttlichen, werklosen, rohen Leben. Hier bin ich auf sie gefahren und habe getrotzt, daß sie mir mit der Schrift bewähren, daß allein der Glaube die Sünde nach der Taufe vergebe, daß dem Glaubigen keine Sünden zugerechnet werden, daß der Unglaube allein verdamme." Wizel griff also die lutherische Rechtfertigungslehre in der Form an, wie sie nur von den exaltirten Lutheranern vorgetragen wurde. Ein Solcher befand sich aber gerade zu Eisleben, und war auch zufällig

bei dieſer Predigt zugegen: nämlich M. Johann Schnitter, gewöhnlich Agricola genannt, Lehrer an der gelehrten Schule zu Eisleben; ein Mann von Anſehen unter den Lutheriſchen, der die Predigt Wizel's als wörtlich gegen ſeine Lehre gehalten anſah. Agricola machte davon dem Prediger Dr. Caspar Güttel, bekannt als Verfaſſer der Agende für die Grafſchaft Mansfeld, ſowie den übrigen evangeliſchen Geiſtlichen zu Eisleben Anzeige. Güttel trat in den nachdrücklichſten Controverspredigten wider Wizel auf. Die evangeliſchen Geiſtlichen hielten eine Conferenz und luden Wizel vor, um ihn zu einem Widerrufe zu nöthigen. Allein er war durch ſein Studium der Kirchenlehrer von dem katholiſchen Dogma ſo ſehr überzeugt worden, daß eine ſolche Bemühung völlig fruchtlos ſein muſſte. Wizel erzählt ferner: ſeine Gegner hätten ihn darauf bei dem Erzbiſchofe von Magdeburg verklagt, und zwar, in Beziehung auf ſeinen Umgang mit Campanus, als Leugner der Gottheit Chriſti. Man machte noch mehrere Verſuche, Wizel wenn auch nur zu einer glimpflichen Art des Widerrufs zu bewegen. Er klagt, man ſchicke junge Leute in die Kirche, welche Stellen aus ſeinen Predigten aufzeichneten. Es erſchien auch eine Schrift des evangeliſchen Predigers zu Eisleben Michael Celius unter dem Titel: „Neuer Irrthum und Schwärmerei vom Sacramente ꝛc.", Wittenb. 1534, in welcher, nach Strobel's Angabe, die katholiſche Lehre vom Sacramente als opus operatum, welche Wizel in einer Predigt wider die evangeliſche Lehre von der Wirkſamkeit der Sacramente durch den Glauben an die mit demſelben verbundenen Verheiſſungen vertheidigt hatte, widerlegt wurde. Hauptſächlich aber war der Streit zwiſchen Wizel und Agricola über die Rechtfertigung. Wizel überſandte 30 Axiomata in Betreff dieſer Lehre an Agricola, und hatte auch einen Briefwechſel hierüber mit ihm. Seine eigenen Briefe hat Wizel abdrucken laſſen, und er ſagt im erſten unter andern: In ea potissimum dogmata incandui, quae affirmant: nulla peccata credentibus imputari; nulla peccata damnare hominem praeter infidelitatem; peccata ad gemitus modo remitti; peccata propter solam fidem condonari; ad condonandum nullis operibus invitari deum. Der Zank wurde immer heftiger; und nachdem Agricola Melanchthon's Urtheil über Wizel's Rechtfertigungslehre eingeholt hatte, welches dieſelbe unbedingt verwarf, ſo that er einen Schritt, welchen ihm — Melanchthon wahrhaftig nicht gerathen hatte. Es begab ſich nämlich, als Wizel einſtmal nach der Kirche wollte (am Sonntage nach Lucie, ſagt er), kam ihm Agricola entgegen und überreichte ihm einen Brief mit rother Aufſchrift und rothem Siegel, worin er — in den Bann gethan ward. Es iſt dieſes nicht der einzige Fall der Art, ſondern in den ſynergiſtiſchen und pietiſtiſchen Streitigkeiten kommen der Fälle mehrere vor, daß ein einzelner

orthodoxer Lutheraner den Andersdenkenden von der christlichen Gemeinschaft ausschloß. Einem einzelnen Katholiken kann so etwas nicht in den Sinn kommen, wir wissen aber auch von keinem reformirten Theologen ein solches Beispiel. Man mag es Wizeln gern glauben, daß ferner seine Stellung in Eisleben eine sehr verdrüßliche war; wie wenn er unter andern klagt, bei dem Publicum dergestalt verhaßt zu sein, daß auch nicht ein Handwerker etwas für ihn arbeiten wolle. Wir erinnern jedoch hierbei, daß wir die Darstellung von Wizel's Aufenthalte zu Eisleben für einseitig halten, weil er in seiner eigenen Erzählung natürlich verschwiegen hat, wie er die Evangelischen behandelt haben mag.

Neander bricht hier die Erzählung von Wizel's Lebenslaufe ab und geht sofort zur Darstellung seiner Lehre über. Wizel verließ Eisleben im Jahre 1538 und folgte einem Rufe des Herzogs Georg von Sachsen nach Dresden. Herzog Georg war kein absoluter Gegner der Reformation; wie er denn diese Gesinnung schon auf dem Reichstage zu Worms auf eine unzweideutige Art an den Tag gelegt hatte; sondern er wollte nur eine Reform der bestehenden Kirche, gerade was Wizel auch wollte. Da nun die Zahl der Lutheraner von Tag zu Tag in seinem Lande zunahm, so wußte Herzog Georg kein anderes Mittel, um den Frieden unter seinen Unterthanen zu erhalten, als auf eigene Hand eine Reformation vornehmen zu lassen, wobei sich nach seiner Ansicht beide Theile begnügen könnten. Zu diesem Zwecke schien ihm Wizel der rechte Mann zu sein. Im Auftrage des Herzogs, wie Wizel in der Einleitung zum ersten Theile seines Typus ecclesiae catholicae erzählt, welche an den Kurfürsten Johann Gebhart von Cöln gerichtet ist, arbeitete er eine Schrift aus, worin er seine Ansicht von der Reformation darlegte. Es ist dieses der erste Theil des erwähnten *Typus*; die übrigen Theile, welche Erweiterungen desselben enthalten, sind von ihm später ausgearbeitet worden. Herzog Georg veranstaltete darauf im Jahre 1539 ein Religionsgespräch zu Leipzig, auf welchem von Seite Kursachsens Melanchthon, von Seite Hessens Bucer zugegen war. Wizel's Buch sollte dabei zur Grundlage der Vereinigung dienen. Es ließ sich nicht erwarten, daß Melanchthon und Bucer den Wizel als Vermittelungsperson zu einer Vereinigung anerkennen würden. Das Gespräch hatte also keine Folgen.

Wizel klagt in der erwähnten Einleitung, er habe sein Buch (um nicht ganz vergeblich gearbeitet zu haben) gern dem Drucke übergeben wollen, es sei ihm dieses aber nicht möglich gewesen. Diese Klage hatte einmal darin ihren Grund, daß katholische Schriftsteller, auch von der liberalen Partei, fast keinen Verleger finden konnten; ausserdem aber hatte sich mit dem im April 1539 erfolgten Tode Herzogs Georg, da sein Bruder und Nachfolger Herzog Heinrich die Reformation an-

genommen hatte, die Gestalt der Dinge in Sachsen völlig umgeändert. Wizel hatte bisher für seine Schriften an dem leipziger Buchhändler Nikolaus Wolrab einen Verleger gehabt; aber Demselben war bereits von evangelischer Seite die Lust zum Drucken vertrieben worden — er saß im Gefängnisse. Wicel selbst war nahe daran mit seinem Verleger ein gleiches Schicksal zu theilen, wenn er nicht durch die Flucht demselben entgangen wäre. Er floh zunächst nach Böhmen zu den Utraquisten. Obgleich die böhmische Kirche eine solche war, in der Wizel mit Erfolg hätte wirken können, so war ihm Böhmen doch ein fremdes Land mit einer fremden Sprache. Als er daher erfuhr, daß der Kurfürst Joachim II. von Brandenburg in seinem Lande eine vermittelnde Reformation einführen wolle, reiste er im Herbste des Jahres 1539 nach Berlin. Er scheint bei dem Kurfürsten in Ansehen gestanden zu haben, und hatte auch an den Berathschlagungen über die Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung, sowie an ihrer Abfassung Antheil. Der erste Theil derselben, welcher von der Lehre handelte, war streng lutherisch abgefasst. Aber der zweite Haupttheil, über den Cultus, behielt Vieles von dem Hergebrachten bei, wobei allerdings ein Einfluß Wizel's stattgefunden haben mag; wie dieses auch aus Aeusserungen Melanchthon's und besonders aus der Aeusserung Luther's, daß ihn darin der Punct mit der Procession, der Oelung und dem Sacramente wizelisch anrieche, hervorgeht, obschon der Antheil Wizel's von den neuesten Bearbeitern der markbrandenburgischen Reformationsgeschichte, z. B. von Adolf Müller, ignorirt wird. Wizel sah sich freilich genöthigt Berlin bald darauf zu verlassen [3]).

Im Jahre 1540 erhielt Wizel von dem Abte Johann zu Fulda, welcher bei der Zunahme der Evangelischen unter seinen Unterthanen ebenfalls eine kirchliche Reform auf eigene Hand vornehmen wollte, als Rath eine bleibende Anstellung, die er bis zum Jahre 1554 bekleidete. Hier hatte er Zeit und Gelegenheit seinen *Typus* herauszugeben, welcher schon im Jahre 1540, dem Abte Johann gewidmet, an's Licht trat. Vermehrt erschien derselbe schon 1541 und dann 1546 und in den folgenden Jahren. Die Klosterbibliotheken zu Fulda und in der umliegenden Gegend wurden von ihm durchsucht, um die Quellen für seine geschichtlichen Studien herbeizuschaffen, die er in seinem Typus nach der von uns oben angegebenen vollständigen Ausgabe benutzt hat. Im Jahre 1544

[3]) Es bleibt merkwürdig und zeigt, daß Wizel's Bestreben nicht ohne geschichtliche Bedeutung ist, daß nämlich bei der Abfassung der neuesten preussischen Agende, wenn auch nicht in dem Grade, doch ein ähnliches Bestreben in der bekannten Gegenvorstellung der 12 berlinischen Prediger vom Jahre 1825 als katholisirend bezeichnet worden ist.

überreichte Wizel dem Kaiser Karl V. auf dem Reichstage zu Speyer eine Schrift, „*Querela Ecclesiae*" betitelt, worin er auf eine Reform der katholischen Kirche drang. Zu einer andern Zeit würde er mehr Eindruck auf den Kaiser gemacht haben, als da, wo Dieser der Vermittelungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten überdrüssig war und an eine gewaltsame Unterdrückung der Letztern dachte. Jedoch hatte dieses die Folge, daß er vom Kaiser im Jahre 1548 (nebst Agricola!) zur Ausarbeitung des augsburger Interims zugezogen wurde. Wenigstens scheint diese Annahme richtiger zu sein, als daß Wizel mit am regensburger Interim gearbeitet habe.

Als die Zahl der Evangelischen in Fulda dergestalt zunahm, daß Wizel beständig in unangenehme Berührungen kam, so verlegte er seinen Wohnsitz im Jahre 1554 nach Mainz, woselbst er bis zu seinem im Jahre 1573 erfolgten Tode blieb. Während dieser Zeit haben wir noch eines Punctes aus dem Leben Wizel's zu gedenken, der aber auch der wichtigste von seinem ganzen Leben war oder wenigstens hätte werden können, wenn sich Wizel bei seiner Reformationstendenz zu einer originellen zeitgemäßen Idee hätte erheben können, und wenn er nicht vielmehr den jungen Wein in alte Schläuche hätte einschliessen wollen; was freilich mit andern Worten ebenso viel gesagt ist, als wenn Wizel — nicht Wizel gewesen wäre. Dieser Punct betrifft nämlich den Umstand, daß Wizel von den deutschen Kaisern Ferdinand I. und Maximilian II. bei ihrer Reformationstendenz zu Rathe gezogen wurde.

Der römische König Ferdinand, welcher im Namen des Kaisers den augsburger Religionsfrieden mit den protestantischen Ständen abgeschlossen hatte, fing allmälig selbst an, nachdem die Reformation in Deutschland festen Fuß gefasst hatte, von der Nothwendigkeit derselben seine Ansichten zu ändern, zumal die vielen Lutherischen unter seinen Unterthanen im Erzherzogthume Oestreich ihn auf solche Gesinnung bringen mussten. Eine Bittschrift der östreichischen Stände vom Jahre 1556 forderte Aufhebung aller bisher gegen die freie Uebung des Lutherthums erlassenen Edicte, wobei Dieselben den Muth hatten, sich auf den augsburger Religionsfrieden zu berufen, welcher sie so gut wie alle Bekenner der augsburgischen Confession anginge, (obschon König Ferdinand ausdrücklich wider diesen Punct protestirt hatte). Er nahm jetzt wenigstens insoweit Rücksicht darauf, daß er seinen Unterthanen den Gebrauch der Communion unter beiderlei Gestalt gestattete, ungeachtet der Papst Paul IV. damit im höchsten Grade unzufrieden war, zumal auch Herzog Albert von Baiern, Ferdinand's Schwiegersohn, dem Beispiele Desselben folgte, und ebenfalls seinen Unterthanen auf ihr Nachsuchen den Kelch im Abendmahle und das Fleischessen während der Fastenzeit unter ge-

wissen Bedingungen erlaubte. Es gestaltete sich ausserdem ein Misverhältniß zwischen dem Papste und dem Könige Ferdinand, welches wichtige Folgen nach sich hätte ziehen können. König Ferdinand ließ sich nämlich, nachdem Kaiser Karl V. die kaiserliche Regierung niedergelegt hatte, im Jahre 1556 zu Frankfurt a. M. von den Kurfürsten ordentlich huldigen und trat darauf als Kaiser die Regierung an, ohne daß Karl V. vor Niederlegung und Ferdinand vor Annahme der kaiserlichen Krone des römischen Hofes Gutachten und Einwilligung verlangt hätte. Der Papst wollte deshalb Ferdinand für keinen rechtmäßigen Kaiser anerkennen; indessen Ferdinand kehrte sich daran nicht, und als nach Paul's IV. Tode der Papst Pius IV. die päpstliche Confirmation von selbst anbot, nahm er sie gar nicht einmal an. Hiermit that Kaiser Ferdinand einen Schritt, welcher das katholische Kaiserthum im eigentlichen Sinne factisch vernichtete, das Kaiserthum national und deutsch gestaltete. Hätte der Kaiser die wahre Bedeutung dieses Schrittes begriffen, welche Folgen konnten daraus nicht nur für das östreichische Regentenhaus, sondern auch für den Protestantismus und Deutschland entspringen! Indessen in kirchlichen Dingen hing doch Kaiser Ferdinand fest am Katholicismus. Seinen Gesandten, welche er im Jahre 1562 an das tridentiner Concil abfertigte, gab er allerdings 26 postulata mit (Melch. *Goldast*, Constitutt. imper., vol. 2. pag. 375), in welchen besonders die Communion unter beiderlei Gestalt und die Priesterehe gefordert wurde. Die Gesandten überreichten dieselben dem Concile am 7. Junius; und als der baierische Gesandte am 27. Junius in einer Rede nachdrücklich auf die Wiederherstellung des Kelches und der Priesterehe drang, so sah sich Pius IV. gezwungen am 16. April 1564 an den Erzbischof von Salzburg ein Breve zu erlassen, worin er Demselben die Macht ertheilte, in Oestreich und Baiern allen Denen, die es verlangen würden, das heil. Abendmahl unter beider Gestalt reichen zu lassen. Dasselbe machte ausserdem ein kaiserlicher Befehl allen östreichischen Bischöfen zur Pflicht. Allein indem der Kaiser diesen Schritt vorwärts wagte, that er zu derselben Zeit einen weit größern Schritt rückwärts, indem er im Jahre 1562 durch ein Edict alle lutherischen Geistlichen im Oestreichischen ihrer Stellen zu entsetzen gebot.

Noch kurz vor seinem Ende jedoch kam Kaiser Ferdinand, als er sah, wie das tridentinische Concil die Scheidewand zwischen Katholischen und Protestanten befestigte, auf den Gedanken, auf eigene Hand eine Vereinigung unter seinen Unterthanen anzubahnen. Er schrieb deshalb im Jahre 1564 an die zwei wegen ihrer vermittelnden Tendenz bekannten Theologen Georg Wizel zu Mainz und Georg Cassander zu Duisburg, und berief sie nach Wien, um mit ihrer Gelehrsamkeit und ihrem

Rathe dieses Werk zu fördern. Da sich aber Beide wegen Alters und Kränklichkeit entschuldigten, so ertheilte ihnen der Kaiser den Befehl, daß sie ein Jeder in einer besondern Schrift ausführen möchten: in welchen Puncten die augsburgische Confession mit der römisch-katholischen Kirche völlig einig sei, in welchen Puncten beide differirten, in welchen man etwas nachgeben und in welchen man überall nicht weichen könne. Der Kaiser starb jedoch darüber hin am 25. Julius 1564.

Ferdinand's Sohn und Nachfolger, der Kaiser Maximilian II., zeigte entschiednere Gesinnungen in Betreff einer Reformation. In seiner Jugend von einem Freunde und Schüler Melanchthon's unterrichtet, blieb er auch später dem Melanchthon zugethan, und sandte als Erzherzog im Jahre 1555 an ihn, um ihn um eine genaue Darlegung des Unterschiedes zwischen der evangelischen und papistischen Lehre zu ersuchen, welche Melanchthon auch für ihn verfasste. Erzherzog Maximilian stand mit evangelischen Fürsten fortwährend im Briefwechsel, besonders mit dem Kurfürst August von Sachsen und dem Herzog Christoph von Würtemberg. Als der Letztere im Jahre 1557 dem Erzherzoge einige lutherische Streitschriften übersendet hatte, mit der Erklärung, deren noch mehrere zu senden, dankte er dem Herzoge nicht nur für das Uebersandte, sondern bat ihn auch, er möchte ihm die Schriften von Luther, Melanchthon, Brentz und andern der wahren Religion (wie seine eigenen Worte lauten) zugethanen Theologen übersenden, womit ihm der Herzog einen besondern Gefallen thun würde. In zwei andern Briefen, an eben diesen Herzog im Jahre 1558 geschrieben, bezeichnet sich Maximilian als evangelisch, nennt die Römisch-Katholischen Feinde, und wünscht nur, daß unter den Evangelischen die Streitigkeiten beigelegt werden möchten, weil man nur auf diesem Wege der Herrschaft des Papstes ein Ende machen könne, woran nicht wenig gelegen sei. Diese Briefe, an deren Aechtheit man wol mit Unrecht zweifelt, stehen in Raupach's Evangelischem Oestreich, Th. I. Abth. I. Beilage IV. Als Kaiser Ferdinand den Maximilian auf dem Kurfürstentage zu Frankfurt 1560 zu seinem Nachfolger vorschlug und die Kurfürsten ihn als solchen designirten, sprach Papst Pius IV. die Drohung wider ihn aus, daß er ihn niemals als römischen König anerkennen würde, falls er sich nicht als guter Katholik betrüge. Da Maximilian im Jahre 1562 zum römischen Könige gekrönt wurde, verlangte er nicht nur vom Papste keine Confirmation seiner Erwählung, sondern leistete auch Demselben das iuramentum obedientiae nicht, und schlug Beides, als man es ihm zumuthete, rund ab, und konnte auch nur dazu vermocht werden, daß er zu Anfange des Jahres 1564 durch seinen Gesandten dem Papste und dem römischen Stuhle seinen Respect versichern ließ.

Als Wizel's im Auftrage des Kaisers Ferdinand verfaßte Schrift zu Wien einlief, war Maximilian schon Kaiser. Die Schrift führte den Titel: *Via regia seu de controversis religionis capitibus conciliandis sententia* (ed. Conringius. Helmst. 1650). An zwei Stellen ist der Text defect. Kaiser Maximilian dankte in einem Schreiben und forderte ihn auf, seine weitern Ansichten über das Vereinigungswerk mitzutheilen. Da auch diese Schrift sich auf der göttingischen Bibliothek befindet, so müssen wir wegen ihrer Wichtigkeit hier auf eine nähere Charakterisirung derselben eingehen. Die Schrift ist in kurzer Zeit verfaßt (Breve tempus fuit, intra quod coarctabar, et valetudo est vitrea) und erscheint deshalb für den bestimmten Endzweck nicht als genügend; jedoch sind der Puncte darin mehrere, welche eine Erwähnung verdienen. Wichtig erscheint zuerst Wizel's Erklärung über das tridentinische Concil und über den Beruf der weltlichen Fürsten, sich der Sache einer Reformation der Kirche anzunehmen. Hactenus, sagt er im Vorworte, agnovimus quidem mala multiplicia, sed non amovimus. Difficile fuit Monarchis iratis aliquid audere, quando non colebatur usque adeo quod est semper verissimum atque iustissimum. Nunc corda divinitus tangi coeperunt multorum Primatum, ut re propius perspectà deliberandum et tempestive agendum putent: idque occasione Concilii Tridentini. Quod utinam videre quivisset, quid facto opus foret. Verum post has tenebras devolutum Ecclesiae negotium fuit ad Christianos Reges, de quibus Salomon dicit, divinationem in labiis regis esse.

Indem hierauf Wizel zur Sache selbst übergeht, werden von ihm die Artikel der augsburgischen Confession ziemlich oberflächlich durchgegangen. Zu Artikel 11 und 12 wird die katholische Eintheilung der Buße in contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis in Schutz genommen. Dabei aber wird als vermittelnd die fides propter Christum remitti peccata als nothwendig gefordert. Zu Artikel 13. 14 werden die Sacramente der Confirmation, Ehe, Priesterweihe und letzten Oelung vertheidigt, und nach dem Grundsatze maneat substantia, tollatur abusus wird als vermittelnd auf die Abschaffung von Misbräuchen gedrungen, z. B. bei der Priesterweihe auf Abstellung des Cölibats und des character fictitius. Wenn Wizel mit diesem Letztern, wie es nicht wohl anders sein kann, den character indelebilis meint, so geräth er mit sich selbst in Widerspruch, indem gerade dieser Charakter das Wesen des Sacramentes der Priesterweihe ausmacht. Mehr Reformatorisches enthält die Anmerkung zu Artikel 15. Die Feste sollen auf diejenigen, welche die alte Kirche feierte, eingeschränkt werden; man soll die Gesänge, welche mehr zum Lobe der Heiligen als Gottes gesungen werden, abschaffen, man soll auch deutsche Gesänge einführen; nur was die alte,

apostolische Tradition der Kirche hierüber vorschreibt, soll Gültigkeit haben. Zum 18. Artikel, welcher dem Menschen allein, sofern er vom heiligen Geiste geleitet wird, einen freien Willen zuschreibt, erklärt Wizel seine Zustimmung; im Grunde aber stimmt er mit demselben nicht überein, indem er die Wiedergeburt durch die Taufe als opus operatum bewirkt ansieht, die Reformatoren dagegen dieselbe durch den Glauben an die mit der Taufe verbundene Verheissung fortschreitend sich entwickeln liessen. Bei dem wichtigen 20. Artikel verwirft Wizel mit den Reformatoren die kirchlich-pharisäischen Werke, und lässt als gute Werke nur die im Evangelio und von den Aposteln gebotenen gelten. Er verwirft auch jedes Vertrauen auf irgendwelche gute Werke und erkennt, daß die Vergebung der Sünden allein um Christi willen, umsonst und ohne die Würdigkeit menschlicher Kräfte oder Verdienste erhalten werde. Dagegen nimmt er die Lehre der katholischen Kirche von der Liebe, als apostolisch, in Schutz, und tadelt besonders den Ausdruck Luther's, daß der Glaube der fruchtbare Baum guter Werke sei, indem er bemerkt, daß das Fruchtbringende im Menschen der heilige Geist sei, welcher den Glauben als Frucht erzeuge, aber neben demselben noch als edlere Frucht (nach dem Ausdrucke des Apostels Paulus) die Liebe. Mit dem 21. Artikel ist Wizel vollkommen einverstanden und verwirft die Anrufung der Heiligen schlechthin.

In den Artikeln der augsburgischen Confession von den abzustellenden Misbräuchen wird in den Puncten von der Messe und den beiden Gestalten des Nachtmahls der Confession wegen der Klage über die Misbräuche bei der Messe beigestimmt, dabei wird die Lehre von der Messe als einem Opfer festgehalten. Die Communion unter beiderlei Gestalt wird laut des Zeugnisses der heil. Schrift und des christlichen Alterthums gefordert; wobei Wizel den wichtigsten Beweis für die Communion unter einer Gestalt aus dem neuen Testamente dadurch entkräftet, daß der Ausdruck „das Brod brechen" nicht vom heil. Abendmahle, sondern vom Halten einer Mahlzeit überhaupt zu verstehen sei, hinzufügend: videtur frivola esse tergiversatio, per huiusmodi subterfugia manifestae veritati elabi velle. Das Sacrament der Buße hielt Wizel, wie schon bemerkt ist, fest; er wollte dasselbe aber von einem die Gewissen ängstigenden Bekenntnisse und von den drückenden Bußwerken befreit haben. Alle Kirchengesetze über Wahl der Speisen und andere Dinge der Art sollen, sofern sie dem Evangelium und der alten Kirche zuwider sind, abgeschafft werden; nur hielt Wizel auch hierbei den Grundsatz fest: maneat substantia, tollatur abusus. Was die Confession wider den Cölibat sagt, wird nicht nur bestätigt, sondern mit neuen Gründen bestärkt, sodaß der Papst Gregor VII., der Abgott der Katholiken, der hier Hildebrand heisst, bei der Durchführung desselben als spiritu parum

sancto notabiliter actus bezeichnet wird. Bei dem Mönchswesen fordert Wizel eine Reform; aber Dasselbe soll nicht ganz abgeschafft werden, quod alienum esset a Christianismo. In der kirchlichen Gewalt wird auf eine Absonderung der weltlichen Gewalt von der geistlichen gedrungen, und zu diesem Endzwecke eine Reform des kanonischen Rechtes für nöthig befunden. Der geistliche Stand soll sich ausschließlich dem Dienste der Kirche widmen und seine Gewalt nicht misbrauchen, um die Heerde des Herrn mit neuen Constitutionen zu beläſtigen, und die Schultern Anderer mit Lasten zu belegen, welche sie doch selbst mit keinem Finger berühren. Was insbesondere den Papst anbelange, so sei es für eine Ausgeburt eines unerträglichen Hochmuths zu halten, was man de summâ nescio qua plenitudine potestatis, de scrinio pectoris, de vicariatu, de ridiculo Christophaniae mysterio, de deitate aliquâ terrestri attributâ rede. Dessenungeachtet hielt gleichwol Wizel die Hierarchie für die wesentliche, im göttlichen Rechte begründete Verfassung der Kirche. Equidem, sagt er, potestas ecclesiastica Pontificum Praesulumque permagna est, quia de iure divino [4]).

Am Schlusse des Buches scheint Wizel erst zur Idee eines Reformators der katholischen Kirche nach seinen Grundsätzen sich erhoben zu haben. Denn er wird auf einmal ein Anderer: die bisher beobachtete Mäßigung in seinen Ausdrücken verschwindet, er läſst jetzt der Sprache seines Herzens freien Lauf. Es ist ihm im Leben schlecht ergangen, die Katholiken haben ihn so gut wie die Evangelischen als Feind betrachtet und behandelt. Er hat viel gethan und rastlos gearbeitet, um das katholische Kirchenthum, dessen Zusammenbruch ihm bei der bestehenden Beschaffenheit desselben unabwendbar erscheint, aufrecht zu erhalten; um so tiefer ist sein Unwille wider die Katholiken, welche ihm sein Bestreben mit solchem Undanke vergolten haben. In langer Reihe zählt er die offenkundigen Misbräuche auf, die er zum Heile der Kirche bestritten habe, und ruft am Schlusse aus: Ob huiusmodi facta me persequuntur odio, mordent, vitant, et sibi ab afferendâ mihi vi vix temperant, iuxta dictum propheticum: Odio habuerunt corripientem in portâ. Darauf folgt ein elenchus abusuum, corruptelarum, deformitatum, vitiorum et deliquiorum praecipuorum in ecclesiâ Romanâ: worin er zuerst dem Papste als einem falschen Hirten auf eine Weise den Text liest, wie es weder der heilige Bernhard noch das baseler Concil vor ihm gethan

[4]) Neander irrt daher, wenn er meint, Wizel habe dem Papste nur einen Primat nach menschlichem Rechte, weil ihm derselbe von jeher gegeben worden, und weil er zur Erhaltung der Einheit und Ordnung und zur Verhütung der Secten und Kirchenspaltung nothwendig sei, verliehen.

hatte. — Alsdann geht Wizel im Besondern die Misbräuche in der deutschen Kirche durch. Die Wahl der Bischöfe geschieht nach Gunst, Einem werden zwei und mehrere Bisthümer verliehen. Weltliche Pracht ist den Bischöfen die Hauptsache, auf ihr geistliches Amt achten sie nicht; mag ein Geistlicher ihrer Diöces ein Mensch sein wie er will, wenn er nur auf die Lutheraner schmäht, so ist es genug, u. s. w. Am Schlusse: Dedat cognoscendum atque iudicandum sese tam Papa quam Lutherus communioni Patrum, qui ante mille annos Ecclesiam Christi rexerunt, et ad horum arbitrium reformetur uterque. Sacra scriptura regula primaria est, ad quam omnis status corrigi debeat. Scio et fateor. Sed nos hanc non excludimus, quoties scripta priscorum Patrum iactamus, qui sacram scripturam non habuerunt solum, verum etiam legerunt, lectam intellexerunt, intellectam praedicaverunt, praedicatam factis expresserunt bono ducti spiritu. Das ist das Reformationsprincip Wizel's. Wizel war — Wizel!

Eine neue christliche Welt war im Begriff in's Dasein zu treten, und für eine solche passte die Wiederherstellung eines in's Reich der Vergessenheit längst versunkenen Zustandes nicht. Es lag also nicht in dem Berufe Wizel's, den Kaiser für eine höhere Reformationstendenz zu begeistern; ja er hatte nicht einmal die Freude, daß der Kaiser nach seinem Standpuncte die Schrift Desselben vollkommen billigte; denn als zu Anfange des Jahres 1565 auch die Schrift des Cassander in Wien ankam, gefiel sie dem Kaiser besser als die von Wizel, wie es dieselbe auch wegen ihrer Gründlichkeit verdiente. Cassander's Schrift führt den Titel: Consultatio de articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis, und ist nebst Wizel's Schrift von Conring herausgegeben. Es erging nochmals eine Einladung des Kaisers an Cassander, nach Wien zu kommen; aber Derselbe entschuldigte sich wiederum wegen seiner Kränklichkeit, und starb auch kurz nachher. Kaiser Maximilian gewährte seinen evangelischen Unterthanen im Jahre 1568 Religionsfreiheit, erlaubte denselben im Jahre 1569 Chyträus von Rostock zu berufen, um eine Agende für die evangelische Kirche im Oestreichischen anzufertigen, gestattete ihnen sogar eigene Superintendenten und Consistorien. Er blieb mithin einer Reformation geneigt; aber im Sinne Wizel's und Cassander's mochte er dieselbe unausführbar finden, weil beide Theile, die Katholischen wie die Protestanten, wenigstens der Mehrzahl nach einer solchen zuwider waren.

Es ist hier eine kurze Darstellung von Wizel's kirchlich-theologischem Lehrsysteme anzufügen. Vernehmen wir zuerst, wie er sich über die Gründe ausspricht, die ihn zu seinem irenischen Bestreben veranlassten. Im Vorworte zu dem „Gesprächbüchlein" sagt er: „Die

deutſche Nation iſt, weil ſie den Chriſtenglauben gehabt, nie alſo zerrüttet und gezweiet geweſen, als bei unſern Jahren, welches ja zu erbarmen iſt. Woran fehlt's denn? Wie du höreſt und ſieheſt, ein jeglicher Theil will allzu gerecht ſein, Niemand will ſagen, er habe geirrt. Aus welchem eigenen Wohlgefallen die Uneinigkeit zunimmt, und ſich die Parteien mit Bündniſſen alſo rüſten, alſo daß, wo nicht ein Weg zur freundlichen Einigkeit getroffen wird, ſich unerhörten Blutvergieſſens gar bald zu verſehen iſt. Warum aber wollen die Chriſten Chriſtenblut vergieſſen, und ein Bruder an dem andern zum Mörder und Mordbrenner werden? — Erhebt ſich einmal ein Krieg zwiſchen den Parteien der Religion halben, ſo gnade Gott deutſchem Lande, dem Unſchuldigen als dem Schuldigen; da wird Niemand verſchont werden. Was hilft's, daß man alsdann ſprechen wollte, o daß wir uns nicht in Güte haben vereinigen laſſen, ach daß Einer dem Andern gewährt hätte, und nicht hart gegen hart geſtanden! — Wer biſt du, der du des unendlichen verderblichen Zankes noch nicht müde biſt, deß doch alle Fürſten und friedſame getreue Erzbiſchöfe müde ſind? Alle fromme Herzen ſchreien nach Einigkeit, alle gottliebenden Chriſten ſeufzen nach Einigkeit und begehren nichts mehr auf Erden, auf daß ſie erleben ſollten die Zeit, darin wir wiederum alle Einen Schafſtall hätten, gleichwie wir Einen Hirten haben. Gehet doch das arme Volk da, Beide Bürger und Bauer, Reiche und Arme, und iſt ſogar verirrt, daß ſchier Keines weiß, was recht oder unrecht, was chriſtlich oder unchriſtlich, was Gott wohlgefällig oder misfällig ſei. Wer kann aber ſolcher Unwiſſenheit die ungelehrten Leute verdenken, weil auch wol viel Gelehrte gefunden werden, die nicht weniger zweifeln? Es iſt ſich zu erbarmen, daß die Chriſten alſo in Unwiſſenheit und Zweifel leben ſollen; mehr iſt's ſich's zu erbarmen, daß ſie darin ſterben ſollen, wie denn in dieſem Jahre geſchieht, da die Peſtilenz regiert, und geſchehen könnte, wenn darauf ein Krieg kommen ſollte, vor dem Deutſchland keinen Tag ſicher ſein kann, wo nicht Einigkeit darin gemacht wird. Was kann unſere Jugend von Eltern Gutes und Gewiſſes im Chriſtenglauben lernen, ſo die Eltern ſelbſt nichts Gewiſſes wiſſen? Was Einer hier hört oder lernt, das lehrt und lernt man dort anders; in der Pfarrkirche lobt man dies, bald in der andern ſchilt man's; in der einen Stadt hält man dies für evangeliſch, in der andern hält man's für ketzeriſch. Was, gehe in das andere Haus in einerlei Gaſſe der Stadt, gehe hinaus vor das Thor in's nächſte Dorf und Flecken, ſo wirſt du viel anders hören das man predigt, und ſehen das man hält, weder du es in deiner Kirche gehört noch geſehen haſt. Dadurch wird das Volk nicht unbillig alſo betrübt und unwillig, daß Etliche auch zu leben verdreußt." In dieſem Tone ſagt Wizel weiter in der „Conquestio": Turpe dictu, quam tota

nunc Germania perpetuis discordiis vexetur. Provincia provinciam, civitatem civitas, vicus vicum hostiliter insectatur, sive quia unusquisque attentius suo studet commodo, sive quia divisa est Ecclesia, diversa religio. Quotidie putantur principes cum praesulibus bella derepente gesturi, idque ut ille ait: In commune nefas. Arma concrepant, armis animus indormit, de armis sola cura. Audiuntur ubique minae, panguntur foedera, civitates muniuntur, tormenta parantur, commeatus aggeritur, augescit odium, alter in alterius iugulum ensem hastamque suam acuit tanquam mox fixurus proximum. Nihil superest nisi mutuae strages et patriae nostrae sempiternis lacrimis tingenda vastitas. O perquam atrox malum! Ipsi in sua viscera Germani convertuntur! Damit verbinden wir Wizel's Ermahnungen zur Einigkeit, welcher vor allen seinen Schriften seine „Methodus" bestimmt war. In derselben sagt er: Semper ante oculos constituendum est sanctissimae concordiae simulacrum, non res eae, de quibus contenditur. Considerandum est, quam tetrum sit schisma, contra quam bonum et quam iucundum sit habitare fratres in unum. Impium non est ista observare, sed longe impiissimum est propter ista Ecclesiae communionem σχίζειν. — Recogitate non sine consilio dei funestatam Ecclesiam, nec percussam vi extra culpam omnem fuisse. Qui percussit contemnendus minime est, utcunque contemnendae sectae videntur. Voluntas est percussoris, aut ut mollius dicam, monitoris dei iusti, ut suae formae restituatur Ecclesia.

Diese Aeußerungen Wizel's geben zu einigen Betrachtungen Anlaß. Wer im Reformationszeitalter nicht nach einem innern Bedürfnisse, nach einer innern Bestimmung zur reformirten Partei gehörte, der konnte ihr durch äussere Reflexion gewiß nicht zugeführt werden. Der Irr- und Wirrwarr, welchen die Reformation in allen Sphären des menschlichen Lebens, im öffentlichen wie im Familienleben, im Staate wie in der Kirche hervorrief, mußte Jeden abschrecken, welcher die Zeitverhältnisse blos äußerlich betrachtete. Von diesem Standpuncte aus konnte nicht nur, sondern es mußte sich gewissermaaßen ein Haß wider die Reformation Luther's erzeugen. Sind wir doch nach Jahrhunderten noch nicht im Stande bestimmt anzugeben, worin eigentlich die letzte kirchliche Tendenz des Protestantismus bestehe, und wie sich dieselbe endlich realisiren werde; nur soviel wissen wir, daß der Protestantismus wesentlich in der kirchlichen Entwickelung begründet ist. Auch dieses Letztere konnte man in der damaligen Zeit unmöglich wissen; und nur Derjenige, welcher die beseligenden Wirkungen der Lehre der Reformatoren in seinem Innern erfahren hatte, konnte die Hoffnung hegen, daß das Werk der Reformation, wie es vom unsichtbaren Lenker der Kirche ausgegangen sei, durch

Ebendenselben zum Besten der Kirche und der Menschheit werde geleitet werden. Männer wie Wizel sahen dagegen, nachdem die Zeitverhältnisse sich gestalteten, in der Reformation den Anfang einer Revolution, die wol gar mit dem Untergange der deutschen Nation enden werde. In diesem Sinne sprach sich Wizel bereits in einer Schrift unter dem Titel „Wider die Lutherischen und neuen Evangelisten", welche „Methodus" §. 17 blos „Evangelion Lutheri" genannt wird, gegen die Reformation aus. Ob diese Schrift, die wahrscheinlich im Jahre 1532 an's Licht trat, noch existire, wissen wir nicht*). Wir haben aber auf der göttingischen Bibliothek eine Widerlegungsschrift gegen dieselbe vorgefunden, die interessant ist. Dieselbe führt den Titel: „Wider das Läster- und Lügenbüchlin Agricolä Phagi, genannt Georg Wizel. Antwort von Balthasar Raida Pfarrherrn zu Hirsfeld. Vorrede D. Martini Lutheri." Wittemberg 1533. Strobel führt die Schrift Wizel's unter dem Titel auf: Agricolae Fagi Defensio bonorum operum. Lips. 1532. 4., er scheint aber dieselbe nicht in Händen gehabt zu haben; jedoch passt auch dieser Titel zum Inhalte der Schrift, wie derselbe in der angeführten Widerlegungsschrift B. D. 2. b. angegeben wird. Das wichtigste und zugleich interessanteste Argument, welches Raida, der Wizel persönlich kannte, wider Denselben aufstellte, ist das Argument von seiner eigenen Person, wie er nämlich durch die bessernde Kraft der Lehre Luther's zu dessen Anhänger geworden sei, der er auch zu bleiben gedenke. „Gott hat mich," sagt er, „seltsam und wunderlich über alle Natur, da ich ein reicher herrlicher römischer Curtisan genannt war, und papistischer Pfaffe, ein Ablaßkrämer, mit vielen Lehen und Benefizien behängt, dazu in öffentlichen Sünden und Schanden lag, wie die Papisten pflegen zu leben, und in der grausamen Gotteslästerung der päpstlichen Messe — in demselbigen teufelischen Schlamm und Verderben hat mich armen Sünder

*) Diese Schrift Wizel's, welche (wenigstens nach meiner Ausgabe) 1536 gedruckt ist, führt den Titel: „Evangelionn Martini Luters: welchs da lange zeit vnderm banck gelegen: Sampt seiner kirchen Historia." Am Schlusse: „Gedruckt zu Freyburg im Breyßgauw, durch Joannem Fabrum Emmeum Juliacensem, Anno domini M. D. XXXVj." In 44 Capiteln werden die Irrthümer der „neuw prophecey" Luther's und seiner Genossen in kurzen Sätzen aus den Schriften derselben vorgelegt, und ebenso kurz kritisirt. Z. B. im „vierd Capitel": „Er [Luther] schreybet, wer sein Euangelion nit anneme, der künd nitt selig werden. (Wends vmb, Denn so dem also, wer ist denn in 1500 jarē selig worden?)." Am wichtigsten sind die Capitel vom 25. an, durch ihre Anklagen „der newen dolmetschung und außlegung der Biblien", als absichtlicher Sinn-Entstellung, und, des unevangelischen Lebens der „grosgerhümten waren Christen", welche blosen Glauben ohne Werke wollen. Die oben nach-genannte Schrift war gewiß eine andere. Der Herausgeber.

der allmächtige, barmherzige Gott und Vater durch D. Martinum Lutherum seinen lieben Sohn Jesum Christum, meinen Herrn, kennen gelehrt, und aus solchem teufelischen Wesen in das heilige eheliche Leben gebracht, und nun mit Weib und Kind bis in's neunte Jahr darin behalten und ernährt, und mit vielen andern seinen Gaben überschüttet, dafür ihm sei ewig Lob, Preis und Dank. Darum ist mir auch Luther und seine Lehre lieb, um Christi willen, deß Gnade Luther predigt. Bei derselbigen Gnade Jesu Christi, die mich D. Luther durch Gottes Wort gelehrt hat, wolle mich derselbige Vater aller Gnaden erhalten." — Dieselbe Wirkung wie der Prediger Raida hatten nicht Alle von Luther's Lehre erfahren. Wizel's Schrift brachte Viele zum Abfalle; wie nicht nur aus Aeusserungen Raida's hervorgeht, sondern auch aus Luther's Aeusserung in dem Vorworte zu dessen Schrift: „Nur flugs hinaus was nicht bleiben will, hier hält Niemand den Andern". Wizel für seine Person indessen sah in der Unternehmung Luther's eine tiefere Bedeutung, eine göttliche Züchtigung der entarteten katholischen Kirche, um sie zur Reue und Besserung anzumahnen. „Eine Reform der Kirche soll und muß stattfinden; aber eine Reform in dem Sinne, wie sie vor Zeiten Johann Gerson gewollt hat, dessen Schriften man jetzt wieder vor allen Dingen lesen sollte." Wizel stellt auch als Muster die Schrift eines gewissen Arnoldi Guali a longa platea, „De sartis tectis Ecclesiae", im Jahre 1540 an's Licht getreten, auf, „darin er bei vierhundert Artikel zur Reformation der Kirche und Policei vorgetragen". Typus, Th. 4. Bl. 39.

Als Grundprincip der Reformation stellt Wizel in der Dedication des ersten Theils des „Typus" an den Erzbischof von Cöln auf: Erstlich die Antiquität, darnach die Reformation, zuletzt die Einigkeit; welcher ternio gefunden und in's Werk gerichtet werden müsse, wofern anders das Christenthum auf Erden wohl stehen und fest bleiben solle. Dem christlichen Alterthume schreibt er in seiner „Methodus" folgende drei Tugenden zu: Tria perquam necessaria Ecclesiae praestiterunt veteres. Primum propugnarunt gladio verbi fidei nostrae sinceritatem adversus diaboli creaturas haereses, deinde enarrarunt sacra biblia, postremo verbis factisque ad summum docuerunt christianam vitam. Horum, fährt Wizel fort, nihil egregie praestant neque schismatici, neque scholastici; cur igitur veteres illos non praeferam? Attamen si quid pii bonique sive in scholasticâ sive in schismaticâ theologiâ inest, id ego apprime tenendum duco.

Es muß auffallend und als Verleumdung erscheinen, wenn Wizel den Reformatoren Mangel an Leistungen in der Auslegung der heiligen Schrift vorwirft, da doch gerade in diesen ihr unsterbliches Verdienst

besteht. Jedoch er spricht sich über diesen Tadel in seiner „Methodus" bestimmter aus, wo er sagt: Flagitat necessitas huius aevi, ut sint conversa biblia in linguas unicuique nationi vernaculas. Et hoc volunt sectae, nec opinor reclamant cordati viri catholicae partis. Sed hoc opus, hic labor, ut ea καθολικῶς, non αἱρετικῶς vertantur, idque non ab uno aut altero, sed a compluribus iis, qui in omni linguarum genere veluti encyclopaediam absolverunt, et qui eum laborem obeunt ecclesiasticâ auctoritate. Was er an Luther's Bibelübersetzung zu tadeln fand, war also hauptsächlich das akatholische Gepräge derselben, wobei er jedoch die Producte eines Emser, Dietenberger, Eck nicht einmal der Erwähnung werth hielt. Und in der That war Wizel an Sprachkenntnissen den damaligen katholischen Theologen sammt und sonders überlegen. Er verfasste eine Kritik der lutherischen Bibelübersetzung wenigstens über das alte Testament, und gab sie heraus unter dem Titel: „Gar kurze Verzeichniß in die heilige Bibel des alten Testaments, dadurch die teutsche Dolmetschung dieser Zeit eines Theils castigirt, und eine große Menge der dunkeln Orte derselbigen hochheiligen Schrift erklärt wird." Mainz 1557. Ob er schon in der Dedication an den Bischof zu Würzburg der Uebersetzungen der genannten katholischen Theologen Erwähnung thut, so räth er gleichwol den katholischen Christen die lutherische Uebersetzung zum Gebrauche an, — natürlich mit der nöthigen Vorsicht. In dieser Dedicationsrede spricht sich Wizel weiter über die Nothwendigkeit des Studiums der hebräischen Sprache zum Verständnisse der heil. Schrift aus, auf eine Weise, welche es unzweifelhaft lässt, daß die Pfefferkorne seiner Zeit nicht seine Leute waren, sondern daß er im eigentlichen Sinne unter die Reuchlinisten gehörte. „Die Sprachen," sagt er, „machen keine Ketzer, wie Etliche ohne Wahrheit schreien; aber der Sprachen Unwissenheit macht grobe Esel, wie Diejenigen gemeiniglich sind, welche die theuern Zungen verachten und versprechen. Der böse Geist macht Ketzer und nicht die Schrift." Mit Nachdruck bekämpft Wizel die Misoglotten seiner Zeit auch „Typus" Th. 5. Bl. 27. Es war demzufolge Wizel's eifrigstes Bestreben, eine Uebersetzung und Auslegung der heil. Schrift im altkatholischen Sinne und Geiste zu befördern und darauf eine Reformation der Kirche nach seiner Ansicht zu gründen. In seiner Schrift von der Buße spricht er sich hierüber also aus: „Soll die Lehre rein und gesund sein, so ist vor allen Dingen nöthig, daß man die heilige Bibel recht in der Dolmetschung und gewiß in der Auslegung habe, weil hieraus, als aus einem unerschöpften Brunnen, alle Predigt, Lehre, Unterrichtung und Ermahnung fliessen, doch nicht ohne besondere Gnade des heiligen Geistes, welcher den Lehrer lehrt durch den Buchstaben. Es sind wol mancherlei Bibeln, aber wenige sind der Dolmetschung nach, darauf

man sich verlassen möge, sonderlich derjenigen, welche nach ihrem Vortheile die Bibel geteutscht haben. Solche sollte man meiden wie falsche Münze. Etliche haben die Bibel Muthwillens uncorrigirt bleiben lassen, welches ja wissentlich gesündigt heisst, und hierzu bewegt sie Haß und Neid der Widerpart. So aber das Fundament nicht gewiß liegt, wie kann man dann etwas Beständiges darauf bauen? Die Erzbibel ist vorhanden von Gottes Gnaden; so sind auch Leute am Leben, die hiermit umgehen können. Will man nun der Christenheit wohl, so verschaffe man durch ordentliche Gewalt, daß die Kirche grundguten, rechten und gewissen Text beider Testamente überkomme, darnach daß eigentliche, rechtschaffene, kurze Auslegung darüber geschrieben, und zu beiderlei Arbeit die alten Lehrer der heiligen Kirche sammt denen, so jetzt leben, zu Hülfe genommen werden. Wenn das geschähe (wie es wohl geschehen könnte durch die Gnade Jesu Christi), so würde erstlich viel unnützen und verderblichen Zankes unter den Gelehrten hinweggenommen; zum andern würde einerlei Text und Glosse der heiligen Schrift gepredigt durch alle Kirchen, welches das christliche Volk in einerlei Sinn und Meinung behielte; zum dritten würde dadurch den künftigen Secten der Weg verhauen, als die durch die Schrift nicht aufkommen könnten, weil Jedermann zu wohl darin bekannt wäre und dem Widersprecher zu antworten wüsste." Der Ausführung dieses Gedankens standen nun aber unbesiegbare Schwierigkeiten entgegen. Hätte freilich die katholische Kirche die heilige Schrift in ihrem Dienste erhalten können wie der Protestantismus, so hätte sie unstreitig gewonnen Spiel gehabt. Aber darin lag eben der Vorzug des Protestantismus, daß er die heilige Schrift nach einer wiedergebornen Religionswissenschaft auslegte, daß sich in seiner Uebersetzung derselben zugleich eine Wiedergeburt der Nationalsprache kundgab. Während auf Seite des Protestantismus Alles originell, lebensfrisch, zeitgemäß war, kämpfte der Katholicismus mit verrosteten Waffen.

Daß der göttliche Geist als schaffendes Princip eine neue christliche Welt in's Dasein rufen könne, zu einem solchen Gedanken sich zu erheben war dem Geiste Wizel's schlechthin unmöglich. Die bestehende Kirche ist ihm daher die wahre Kirche: was die Lutheraner Gutes haben, haben sie von ihr; was sie ausserdem haben, ist schlechthin zu verwerfen. Die kirchliche Tradition, wenigstens die ältere, hat ihm daher gleiche Autorität mit der heiligen Schrift. Die Lehre der Reformatoren, sofern sie von der Tradition abwich, erschien ihm daher in einem sehr ungünstigen Lichte. Mit einer beschränkten Ehrlichkeit spricht er sich hierüber im „Typus" Th. 5. Bl. 37 b. ff. aus: „Gott der Herr hat nicht neue Propheten noch Engel vom Himmel herab in seine Kirche geschickt mit mündlicher Predigt, sondern hat sein Buch, die heilige Schrift, seiner Kirche

gegeben, im todten Buchstaben zwar, aber nicht ohne den lebendigen Geist, dadurch die Schrift zum Verstande eröffnet. Also ist sie die heilige Schrift oder Gottes Buch erstlich unter die Lehrer der Kirche kommen, welche sie fröhlich angenommen, sich darin geübt, und es zur Frucht des Christenvolks gebracht, nachdem ein jeglicher von Gott Gnade und Erleuchtung hierzu gehabt. Und hat's immer eine Generation der Kirche der andern als mit den Händen dargereicht und gelassen, sammt dem, was sie dabei zur Instruction aller Völker schriftlich hinterlassen, bis Beides auch auf uns Teutsche dieses Orts gekommen durch St. Bonifacium, Emmeramum, Wilibaldum und viele Andere mehr, die vor etlichen hundert Jahren den evangelischen Glauben aus der hochheiligen Schrift durch Hülfe ihrer Vorfahren und Lehrer in Germanien gepflanzt haben, deren Lehre nun aus derselben heiligen Schrift und ältesten Scribenten vermittelst göttlicher Gnade und kräftiger Mitwirkung mehr und mehr gesäubert und gebessert werden mag. Dagegen hat die katholische Kirche allezeit getreue Warnung gehabt sich zu hüten vor falschen Predigern und betrüglichen Secten, die im alten rechten Wege, den unsere Aeltesten einmüthiglich für und für gegangen, nicht geblieben sind, sondern aus einem luciferischen, moabitischen, phantastischen Hochmuth und eigenem schändlichen Wohlgefallen daraus geschritten, etwas Besonders erdacht und Neues aufgebracht unterm guten Schein beider der heiligen Schrift und Kirche, mit welchem Titel sie manche Seele in ihr Netz gezogen und jämmerlich verführt haben. Und solche Kühnheit ist allewege so viel hitziger und glückseliger angegangen, so viel mehr der katholische Kirchenstand verunstaltet und etlicher Irrungen und Misbräuche halben verhasst gewesen ist. Epiphanius, ein frommer und gelehrter Bischof, greift solche Gesellen hart an, und nennt sie bald *κενοδόξους*, bald *κακοδόξους*, *φιλονείκους*, *κακοπίστους*; dagegen nennt er die Orthodoxen *εὐφρονοῦντας*, der Wahrheit Kinder. Derselbe knüpft die heilige Schrift mit den Vätern zusammen, darum daß die Secten die Väter zu verwerfen pflegen und die Schrift nach ihrem eigenen Gutdünken auszulegen. Diese Rede Epiphanii ist dieses Tages wohl in's Herz zu fassen, da er im „Ancyroto" schreibt, der Orthodoxen Confession sei fest und wohlbegründet, weil sie sei aus dem Gesetz und den Propheten, den Evangelien und den Aposteln, und von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Zeit in der katholischen Kirche." — Man sieht deutlich, wie wenig Wizel seine Zeit begriff, daß er den unter ganz andern Verhältnissen lebenden alten Epiphanius zu ihr reden und ihr Rath ertheilen lässt. Zur Zeit des Epiphanius überwand die katholische Kirche die Secten, weil das Princip des Katholicismus, welches die geschichtliche Bestimmung hatte, der Träger des religiösen Lebens der europäischen

Völker für ein Jahrtausend zu werden, damals für seine Existenz mit einer Macht kämpfte, der jede fremdartige Richtung weichen und unterliegen musste. Die Verhältnisse im 16. Jahrhunderte waren hingegen ganz anderer Art. Der Organismus des katholischen Weltstandes ging damals seiner Auflösung entgegen, und es lösten sich deshalb einzelne Glieder von demselben ab, die niemals mit dem alten und veralteten Körper wieder vereinigt werden können. Diese abgelösten Parteien wurzeln in einem wesentlich verschiedenen Lebenselemente, und können nur vereinigt werden, wenn dieses Lebenselement seinen Einheitspunct gefunden hat, von da aus seine Wirksamkeit verbreitet und die getrennten Glieder zu einem neuen Organismus verbindet.

Als die wichtigsten Puncte, in welchen Luther den altkirchlichen Boden verlassen hatte, erschienen Wizel mit Recht die Lehren vom freien Willen, der Rechtfertigung und den Bußwerken. Ueber diese drei Lehren gibt er in dem „Gesprächbüchlin" seine eigene Meinung dahin ab: „Christenmenschen, nachdem sie wiedergeboren sind aus dem Wasser und Geiste, können das Böse meiden und das Gute thun, denn Solches bringt die heilige Wiedergeburt zuwege. Wir haben's von der Gnade Gottes, daß wir wollen und daß wir können das Arge lassen und das Gute vollbringen. Ein Christenmensch kann durch Gnade und Hülfe Gottes Sünde fliehen und tugendlich leben. Hierzu hat er einen freien Willen, nicht von Natur, sondern von Gnade, nicht vom Fleische, sondern vom Geiste. Die Macht hat er, daß er unschuldig leben und sich von der Welt abziehen kann, wenn er will. Und wird ihm also möglich Gottes Gebot zu halten, welches ihm sonst unmöglich war; denn er hat Lust zum Guten, und sein Sinn trägt ihn dazu, weil er Gott seinen Herrn so herzlich lieb hat. Sündigt er aber, so geschieht's auch vom freien Willen, durch Schwachheit, oft durch Bosheit des sündhaftigen Fleisches. Durch den Geist thun wir wohl, durch das Fleisch thun wir übel. Je mehr nun Einer sein Fleisch casteiet und getödtet hat durch mancherlei Uebung, auch durch vielerlei Leiden, und das nach dem Geiste, desto williger und geschickter ist er zum christlichen Leben. Ein christliches Leben aber bestehet darin, daß man Gott wohl kenne, glaube, liebe, fürchte, lobe, ehre, und halte sich gegen seinen Nächsten, wie Einer will, daß man sich gegen ihn halten soll, mit Thun und Lassen, wie der Geist, Vernunft, Liebe und fremd Exempel lehren und leiten. — Wenn die Jüdischen vorgaben, kein Christ möge vor Gott gerecht sein, es sei denn, daß er die Werke des Gesetzes Moses gehalten habe, oder noch halte, denn daraus werde der Mensch gerechtfertigt, so steht hierwider St. Paulus, streitet und spricht Nein, sondern es sei genug, daß der Mensch von Herzen an Christum glaube; thue er dasselbe, so seie er vor

Gott gerechtfertigt, das ist Gott halte oder achte ihn für einen Gerechten, und reinige sein Herz durch den Glauben, wenn er gleich ein geborner Heide sei, und seine Tage weder groß noch klein Gesetzwerk gethan habe, daß da kein Unterschied sei zwischen Juden und Heiden, so erst zum Gnadenreiche Gottes kommen. Denn obwol der Jude viel Gesetzeswerk gethan, habe ihn doch Gott darum nicht zum Reiche berufen, sondern nur aus Gnaden, und rechne ihm seine gethanen Werke des Gesetzes nicht zur Gerechtigkeit, sonst wollte der Jude besser sein im Reiche Christi, denn der Heide, der nichts gethan. Sondern weil er, der Jude, das Evangelium Christi mit dem Glauben erstlich angenommen habe, so sollte ihm derselbige sein Glaube allein für eine Gerechtigkeit zugerechnet sein, auf daß er nicht zu rühmen habe, als habe Gott seine jüdischen Werke angesehen und dieselbigen als einen Verdienst mit der Berufung belohnt. Also war Jude und Heide gleich, und brachte einer so viel zum Christenthume als der andere. Wenn ein Christ vorgeben wollte, christliche gute Thaten (welche der Glaubige aus der Liebe Gottes und des Nächsten hinfort thut) gehören nicht auch zur Gerechtigkeit, ja Gott verdamme solche Gerechtigkeit, als des Antichrists Gerechtigkeit, und wollte hier auch den Glauben allein hoch aufziehen, ja dadurch alle guten Thaten der Glaubigen als unnütz und nichtig verwerfen, da sagen wir nein zu; denn es ist heilige Schrift genug vorhanden, so auch Diejenigen gerecht spricht, die da wohl thun und göttlich leben, nicht allein Die, so da glauben. Darum macht's hier der Glaube nicht aus, sonst wäre fast die halbe Bibel falsch, welche die guten Werke der Glaubigen, den christlichen Wandel, das ehrbare Leben nicht allein nütz, sondern auch nöthig macht zur Seligkeit. Der Glaube empfängt die Gerechtigkeit im Antritt, und ihm ist das ewige Leben verheissen; aber bleibt er allein, und wirkt nicht durch die Liebe, wie St. Paulus sagt, und der Glaube erzeugt ihn nicht durch die Thaten, wie St. Jacobus sagt, sondern ist und bleibt allein, so mag ihm weder Gerechtigkeit noch Seligkeit zugeeignet werden. Glaube ohne Werke ist Lampe ohne Oel, Leib ohne Seele, nomen sine re. Hieraus ist's grundfeste, daß denen, so da gläubig werden, getauft und in's Reich Christi angenommen sind, ihr Glaube die erst zugerechnete Gerechtigkeit vor Gott nicht erhält, noch die Seligkeit erlangt, es sey denn, daß sie im Glauben aus der Liebe durch den heiligen Geist (der uns in's Herz gegossen) die Bosheit dieser Welt und Unreinigkeit des Fleisches hassen und meiden und Gott lieben, fürchten, dienen, loben, in seinen Geboten wandeln, mit beiden, nach göttlichem Wohlgefallen. Welches alles geschieht durch Gottes Gnade in uns, und wir uns der gethanen Wohlthaten nicht rühmen, noch darein vertrauen, sondern achten uns vielmehr selbst als unnütze Knechte und Mägde und trösten

uns immerzu daneben göttlicher Barmherzigkeit, darein unsere Hoffnung allwege gesetzt ist. Es ist ein Anderes, wenn St. Paulus von Werken des Gesetzes redet und wenn er von guten Werken redet; jenen gibt er nichts, diesen aber viel. Hüte dich, daß du die Gebote unseres Herrn in evangelischer Lehre mit dem Gesetze Moses im alten Testamente ja nicht vertauschest."

Ueber die Bußwerke sagt Wizel in denselben Gesprächen: „Es gehört mehr als der Glaube allein dazu, daß der Sünder, welcher nach der Taufe in Sünde und Laster gefallen, wieder zu Gnade komme und Vergebung seiner Sünden empfange, Buße, Reue, Leid und Schmerzen, Beichten, Beten, Geben, Ablassen, und so es ein Laster ist, das der Bruder begangen hat, so gehört auch dazu der apostolische Bann und die kirchliche Genugthuung. — Thue ich etwas Gutes im Glauben, nach den Geboten Gottes, so ist's eine Gnade, und also erlange ich Gnade mit Gnade (denn wer da hat, dem wird gegeben) und bekomme das himmlische Erbe, das mir verheissen ist aus Gnade, durch den Glauben und das Wort, welches beiderlei gnädige Gaben Gottes sind, und bleibt auf diese Weise alle Ehre, Preis und Ruhm Gott allein. — Wie aber, wenn Einer die Gnade zu guten Werken nicht hätte? Hast du Gnade, daß du Christi Evangelium als dir zum Heile insonderheit glauben kannst, warum hast du denn nicht auch Gnade, daß du dem Evangelio Christi im Leben nachfolgen kannst? Der in dir den Glauben wirkt, kann in dir auch die Liebe und alles Gute wirken, es wäre denn der Mangel an dir."

Neander bemerkt sehr richtig, Wizel habe hier also vermitteln wollen, daß er die katholische Lehre vom Glauben mit der protestantischen von der Rechtfertigung zu vereinigen strebte. Den Glauben erklärte er für die Grundlage der Rechtfertigung, aber nicht für die Vollendung derselben, gerade wie das tridentinische Concil ihn erklärt: Per fidem iustificamur, quia fides est salutis humanae initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est deo placere. Den katholischen Begriff des Glaubens bestimmt die tridentiner Synode als certissima assensio, qua mens deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur. Die evangelische Bestimmung des Begriffes vom Glauben dagegen lautet in der augsburgischen Confession: Fides, cum credunt peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro peccatis nostris satisfecit. Es leuchtet ein, daß die katholische Kirche den Begriff vom Glauben im weitern, und die evangelische Kirche denselben im engern Sinne nahm. Die evangelische Begriffsbestimmung hatte ihren nothwendigen Ursprung in den Zeitverhältnissen, indem der Katholicismus durch seinen Heiligendienst, durch Hochschätzung des

Mönchweſens, des Prieſtercälibats, der Bußwerke, was Alles mit ſeinem kirchlichen Lebensprincipe zuſammenhing, in der Epoche ſeines Abſterbens einen Zuſtand des kirchlichen Lebens herbeigeführt hatte, der dem Zuſtande des abgeſtorbenen Judenthums zur Zeit Jeſu nicht unähnlich war. Und gerade dadurch, daß die Reformatoren auf Chriſtum als den alleinigen Grund der Seligkeit hinwieſen, vermochten ſie eine weltgeſchichtliche Wirkſamkeit zu gewinnen. Daß Luther weiter ging und die Seligkeit durch den Glauben allein behauptete, hatte ebenfalls in den damaligen Zeitverhältniſſen ſeine nothwendige Urſache. Gerade in dieſer Lehre war der Gegenſatz gegen die katholiſche Lehre am ſchärfſten ausgeſprochen, und ihr verdankt der Proteſtantismus eigentlich ſeine Exiſtenz. Denn dieſe Lehre war es hauptſächlich, woran alle Verſuche der Wiedervereinigung zwiſchen Proteſtanten und Katholiken im Reformationszeitalter ſcheiterten. Wäre damals eine ſolche Wiedervereinigung durchgeſetzt worden, ſo würde Luther's Unternehmen für Deutſchland keine andern Folgen gehabt haben, als Huſſens Auftritt unter den Böhmen. Den Vorwurf, welchen die Katholiken dem Proteſtantismus jederzeit wegen dieſer Lehre gemacht haben, daß derſelbe dadurch einen unſittlichen Lebenswandel befördere, bringt auch Wizel oft genug vor. Indeſſen dieſer Vorwurf trifft Luther'n nicht, ſondern nur die lutheriſchen Eiferer, welche jene Lehre auf die Spitze trieben und dadurch Misverſtändniß und Misbrauch unter dem Volke verurſachten; ein Uebelſtand, den wir leider ſchon früh in der evangeliſchen Kirche gewahr werden, wie wir denſelben in Hans Sachs' „Geſpräch eines Evangeliſchen Chriſten mit einem Lutheriſchen, darin der ärgerliche Lebenswandel etlicher, die ſich lutheriſch nennen, angezeigt und brüderlich geſtraft wird", vom Jahre 1524, geſchildert finden. Aber ſoviel iſt gewiß, daß die Lehre von der Seligkeit durch den Glauben allein nur inſofern für uns Proteſtanten ſymboliſche Gültigkeit haben kann, als ſie der katholiſchen Werkheiligkeit entgegengeſetzt iſt, aber keineswegeſ als ſie die Geiſtesgabe der Liebe zurückſtellt, was wider die apoſtoliſche Lehre ſein würde. Wizel verwirft zwar jedes meritum ſowol de congruo als de condigno; aber auf der andern Seite iſt doch auch ſeine Lehre von den Werken in der katholiſchen Werkheiligkeit befangen. Obſchon Wizel durch Ausſchlieſſung alles menſchlichen Verdienſtes in der Rechtfertigungslehre der evangeliſchen Kirche ſich näherte, ſo blieb er doch in der Subſtanz der Lehre katholiſch geſinnt. Inwiefern die katholiſche Kirche mit der Rechtfertigung die Heiligung des Menſchen verbindet, müſſen wir ihr Recht geben, und verbinden damit die Bemerkung, daß die kirchliche Geſtaltung des katholiſchen Dogma als vorzügliches Studium dem proteſtantiſchen Theologen in unſerer Zeit anempfohlen werden muß. Neander nennt den Auguſtin als Denjenigen, welcher den Typus zu der

katholischen Rechtfertigungslehre aufgestellt habe, worin wir ihm nicht beistimmen können. Augustin hat allerdings den charakteristischen Ausdruck dafür, denn er sagt in seiner Schrift „De gratiâ et libero arbitrio": Gratiâ dei iustificatur impius, i. e. ex impio fit iustus; aber gleichwol ist seine Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre nur scheinbar. Allerdings lehrt Augustin in seiner Schrift „De gratiâ Christi": „Wir nennen Diejenigen Erwählte und Kinder Gottes, die wir nach der Wiedergeburt fromm leben sehen; aber dann sind sie wirklich was sie heissen, wenn sie darin verbleiben, weshalb sie also genannt werden. Wenn sie aber die Beharrlichkeit nicht haben, in dem, was sie angefangen haben zu sein, nicht bleiben, dann werden sie nicht in Wahrheit genannt was sie genannt werden. Die nach der allweisen Anordnung Gottes vorhergewusst, vorherbestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht sind, diese sind, wenn sie auch noch nicht wiedergeboren, nicht einmal geboren sind, Gottes Kinder, und können durchaus nicht untergehen. Gott wirkt bei Denen, die ihn lieben, Alles mit zum Guten, so ganz und gar Alles, daß, wenn einige von ihnen von der rechten Bahn abweichen, dieses ihr Wachsthum im Guten befördert, weil sie demüthiger und weiser zurückkehren." — Aber was folgt hieraus? Einen Gerechten aus einem Ungerechten machen, kann nach der Denkweise Augustin's nur heissen: die göttliche Gnade lässt zu, daß ein Erwählter (der nach seiner Art nothwendig gerechtfertigt ist) vom rechten Weg auf eine Zeit abweiche, damit er um so ernster zum rechten Wege zurückkehre. Im Sinne Augustin's ist die Rechtfertigung des Sünders keine wesentliche Stufe in der religiösen Erziehung desselben, (wofür die katholische Kirche dieselbe unbedingt erklärt), sondern nur ein äusserer Act, welcher, was im Innern des Prädestinirten nothwendig gesetzt ist, zeitlich an ihm verwirklicht.

Verfolgen wir Wizel's Lehrsystem weiter, so hält er zwar an der katholischen Lehre vom Sacramente des Nachtmahls fest, fordert aber zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens, daß den Laien der Kelch wieder gereicht werde, wie es laut unabweislicher historischer Zeugnisse in der Kirche bis zum dreizehnten Jahrhunderte stattgefunden habe [Typus P. I. pag. 33. P. III. pag. 9]. Wizel empfiehlt mit Nachdruck das Predigen. „Vor Zeiten haben die Bischöfe die Kirchen Gottes geweidet und regiert nicht allein mit dem Worte, sondern auch mit dem Leben [Typus P. I. pag. 51]. Predigen, das ist, Gottes Wort den Glaubigen recht vorlegen, wie sich dies den getreuen Dispensatoren des Herrn gebühret und eignet, hat und behält allwege den ersten Stein im Brette. Wollteſt du, Herr Jesu, daß dies Werk zu unsern schweren Zeiten heftig ginge [Typus P. III. pag. 14]." Er drang auf die Abfassung eines Katechismus für den Volksunterricht im „Methodus": Donet Ecclesia et illud, nimirum ut ordinetur ca-

techismus, non luthericus sed apostolicus; eine Forderung, welche die katholiſche Kirche wirklich ſpäter befriedigte. Im Cultus will Wizel auch die deutſche Sprache zur verſtändigen Erbauung des Volks gebraucht haben, jedoch auf eine Weiſe, welche niemals auf Billigung von Seite der Proteſtanten Anſpruch machen konnte. In der „Methodus" ſagt er hierüber: Catholici donent ut ea, quae latine canuntur, leguntur et aguntur, non raro plebi per doctum sacerdotem e suggestu germanice exponantur, id quod nonnullis ante hanc tempestatem peculiare fuisse audio. Insuper ut plebes interdum nonnihil suâ linguâ accinere permittatur, maxime symbolum, idque ex veteri more, praeter eas odas, quas sibi solemnia per annum vindicant. Tale multum frugis religioni nostrae attulerit. Partes contra redeant ad latinam consuetudinem, ipso catholico cantu cum totâ universitate contentae. — In dem „Geſprächbüchlin": „Um der Ungelehrten willen könnte man unterweilen etwas Deutſches ſingen, als das Symbol und dergleichen. Sonſt müſſte das ganze Amt der Meſſe dem Laienvolke auf deutſch ausgelegt und ein Jegliches inſonderheit erklärt werden durch die Pfarrer, damit der gemeine Mann wiſſe, was man ſingt und lieſt über dem Altare, auch was eine jegliche Ceremonie bedeutet. Solches brächte Luſt und Nutzen, und ſchaffte, daß der Laie auch auf die gethanen Collectgebete Amen ſagen könnte, wie denn die ganze Verſammlung dieſelben Gebete ſammt dem Prieſter betet. Und wäre rathſam, daß dieſelbigen Collectengebete zuweilen deutſch und verſtändlich geleſen würden, mit großem Fleiß und Begier; alsdann würde das Amen der heiligen Verſammlung deſto kräftiger gehen." — In der Schrift „von der Beichte, Buße und Bann" will er: man ſoll die Beichte läutern und erleichtern, daß ſie Chriſti würdig, ſeiner Kirche heilſam, auch daß den Schismatikern das Gute um des Böſen willen zu ſchelten und zu ſchänden Urſache genommen werde; kürzlich daß ſie weder Dem, der beichtet, oder Dem, ſo da gebeichtet wird, läſtig ſei. — „Wo Gott wollte," fährt Wizel fort, „daß der Kirche Bann wieder in ſeinen vorigen Stand käme, müſſte man gar eben acht darauf haben und mit der größten Sorge dieſe göttliche Sache handeln, auf daß Niemand mit Unrecht verſtoßen und der unbillige Bann nicht zum Kreuze werde. Der Pöbel iſt dem Banne feind, kann ihn nicht wohl hören nennen. Mag vielleicht hierzu Urſache geben die unerträgliche Bürde, mit welcher das Armuth bisher von Etlichen unter dem Namen dieſer Gewalt unterdrückt geweſen. Aber es iſt nicht fein, etwas Gutes um böſer Leute willen laſſen." — Wizel verräth an dieſer Stelle eine hierarchiſche Geſinnung, welche die Proteſtanten unter keiner Bedingung gutheiſſen konnten. — Ueber die Bilder urtheilt Wizel in ſeiner „Methodus": Statuatur, ferendas quidem esse imagines, sed

non adorandas, quum ob id neque sculptae neque pictae sint, sed ob alias causas. Utilitatem certe aliquam praebent istae tam pueris quam adultis idiotis, si recte utentium accedat pietas. Er beruft ſich dabei auf das Schreiben Gregor's des Großen an den Biſchof Seranus von Marſeille (Epist. lib. 7. epist. 109), worin Derſelbe ſagt: Praeterea indico dudum ad nos pervenisse, quod fraternitas vestra quosdam imaginum adoratores adspiciens easdem Ecclesiae imagines confregit atque proiecit. Et quidem zelum vos, ne quod manu factum adorari possit, habuisse laudavimus; sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus. Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent. Tua ergo fraternitas et illas servare et ab earum adoratu populum prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret. — Ueber die Feſte ſagt Wizel in der „Methodus": Ut fiat aequabilitas, demant catholici aliquid de multitudine festorum, illi vero nonnihil ad paucitatem addant. — Von der Art, wie Wizel die Misbräuche beim Cultus angriff, genüge ein Beiſpiel aus dem „Geſprächbüchlin", woſelbſt er unter andern ſagt: „Es wäre mir Leid, daß Solches Juden und Türken ſehen ſollten, ſonderlich das behende Plappern des Täufers, der oft vor Trunkenheit kaum auf ſeinen Beinen ſtehen kann, lieſet halbe Worte, eilet davon, weiß nicht wohin, und gedenket dieweil mehr, denn daß er dieſes heilige Werk von Herzen vollbringen ſollte. Ehe Einer ſich umſiehet, ſo iſt die Taufe geſchehen, dieweil ſtehen die vorwitzigen Weiblein da, und lachen oder ſchwatzen unnütz. Ach des Betens, das da geſchieht! Einer möchte ſo mehr todt ſein, als daß er die Unordnung mit Augen ſehen ſollte."

Mit Recht richtete Wizel ſeine Aufmerkſamkeit auf den geiſtlichen Stand. Vernehmen wir ſeine Klage in der „Methodus", welche Subjecte in demſelben aufgenommen würden. Er klagt daſelbſt: Ingenui adolescentes et ad hoc officium aptissimi procul refugiunt a sacris ordinibus, atque hos ceu mortem ipsam horrent. Interim reperiuntur inertes quidam ac rudes rerum sacrarum, quibus nihil insuper praeter pretium dulce est, illos allectos ordinant. Quum vero tales ad nullum honestius vitae institutum idonei sunt, mirum sit si bonos pastores praestabunt. Sic itaque procedente tempore regetur Ecclesia ab asinis, et praedicabunt imperitissimi populo quod nunquam didicerunt ipsi. Adolescentes optimi quique abhorrent propterea ab instituto illo, quod nolunt suam libertatem sibi eripi. Dein verentur, ne clericalis status occasionem vetitae impudicitiae praebeat. Postremo non possunt per conscientiam observationes et constitutiones

omnes tueri, ad quas sacrifici adiguntur. Homunciones contra isti, quia a labore ad libidinem proclives et quia appetunt iners et turpe otium, irrumpunt in hoc vitae genus. Nemo vocavit eos, nemo misit, non examinantur, non explorantur, aetas modo spectatur, et litterae commendatoriae, ut de favore Magnatum nihil dicam. Atque eo pacto fiunt cives qui sacerdotio dignissimi erant, et alii contra fiunt sacerdotes qui vix suibus pascendis erant idonei. Wennſchon nicht unbedingt, ſo wünſcht Wizel doch wegen des ausſchweifenden und ärgerlichen Lebenswandels der Geiſtlichkeit die Abſchaffung des Cälibats, und beweiſt aus der heiligen Schrift und aus der Geſchichte, daß derſelbe urſprünglich in der Kirche nicht vorhanden geweſen ſei [Typus P. I. pag. 44 sqq.]; eine Materie, die wir ſchon oben berührt haben. Wizel führt den Biſchöfen die Ermahnung des Hieronymus zu Gemüthe, ſie möchten bedenken, daß ſie Prieſter und nicht Herren der Chriſten ſeien [Ebend. pag. 56]. Er empfiehlt überhaupt zur Reformation des Klerus das Buch des Rabanus Maurus, Erzbiſchofs zu Mainz um die Mitte des 9. Jahrhunderts: *Institutio cleri.*

Was den Papſt inſonderheit anbelangt, ſo weiß Wizel aus der Geſchichte, daß der römiſche Stuhl bereits in den älteſten Zeiten eine praerogativa, pronomia gehabt habe; aber er weiß ebenſo gut, daß der Titel „Papſt" in der frühern Zeit allen Biſchöfen gemein geweſen ſei, und daß nicht alle Kirchen, z. B. die afrikaniſche, den Primat des römiſchen Stuhls anerkannt haben [Typus P. I. pag. 53]. Dazu fügt Wizel in der „Methodus" folgende Ermahnung: Judicium incipiat pontifex romanus a domo suâ, in quam congestum est tot annis vel se invito plurimum fimi. Agnoscat verbum domini Jesu, recolat divi Bernardi considerationes ad Eugenium, suspiciat eum, cuius vicem gerere dicitur, intueatur eum, cui in sede successit, respiciat priores se papas patriae patres, Ecclesiae muros; volvat animo, quid sit vocari sanctissimum, summum, maximum, quid sit dici caput, petram, patrem, quid sibi velit vox apostolicae sedis, apostolicae auctoritatis; conferat paulisper praeterita cum praesentibus (heu dissimillima vel ipsomet iudice); reputet secum hominum omnibus in terris iudicia, cogitet piorum gemitus, lacrimas, vota, zelum, perpendat, quid sit scandalum et minax illud vae; consideret, quid detineat a religione tot nationes orbis increduli, et quid detineat a conversione tot provincias schismaticas; denique meditetur funestam horam mortis suae ac requisitionem rationis terrificam; ad haec obturet aures ad gnatonica encomia et impudenti adulatione foetentes panegyricos. Wir haben ſchon oben bemerkt, daß es dem Charakter Wizel's ſehr zur Ehre gereicht, daß er als Katholik, der durch keines weltlichen Fürſten

Macht geschützt ward, dem Papste dergestalt die Wahrheit zu sagen den Muth hatte.

Seine Reformationsvorschläge zur Wiedervereinigung der getrennten Parteien wollte Wizel auf einem allgemeinen, aber freilich durch den Papst geleiteten Concilium durchgeführt haben. Er richtete deshalb schon im Jahre 1532 an den Erzbischof von Mainz eine Adhortatiuncula ut vocetur concilium; und dann hat er diesen Wunsch noch besonders in der „Conquestio" ausgesprochen. Wizel's Wunsch ist unerfüllt geblieben. Das tridentinische Concil verfolgte gerade den entgegengesetzten Zweck. „Die tridentinische Synode," sagt Neander, „hat die scholastischen Dogmen unverändert bestätigt, und die Lehren der Reformatoren verdammt, dadurch aber eine bleibende Scheidewand unter den Christen errichtet, die nicht eher fallen wird, als bis durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes die beiderseitigen Gemüther zu einer reinern Erkenntniß der göttlichen Wahrheit werden geführt und dadurch zu einem vollkommnern Bewusstsein der christlichen Einheit gebracht worden sein" .... Ob eine solche Erkenntniß der christlichen Wahrheit in diesem Erdenleben jemals zu erwarten stehe, ist zu bezweifeln. Von der Intelligenz allein wird die Wiedervereinigung der getrennten Parteien schwerlich ausgehen; es scheint vielmehr, was auch mehrfach ausgesprochen worden ist, ein neuer Luther erwartet werden zu müssen, welcher ein kirchliches Princip aufstellt, worin Protestantismus und Katholicismus, ihre einseitigen Richtungen beiderseits aufgebend, zu einem bislang noch unbekannten christlichen Weltstande sich vereinigen werden.

X.

Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Reformation in Trier im Jahre 1559.

Von

Dr. ph. Heinrich Heppe,

Licentiat der Theologie, in Kassel.

Die Ereignisse, welche mit dem Erwachen des protestantischen Lebens zu Trier im Jahre 1559 in Zusammenhang standen, sind in neuester Zeit zu wiederholten Malen Gegenstand eingehender Erörterung geworden. Zunächst erschien im Jahre 1845 zu Bonn (anonym) eine Broschüre, welche unter dem Titel „die Reformation in Trier" jene Ereignisse schilderte. Kurz darauf (1846) veröffentlichte Professor Marx zu Trier unter dem Titel: „Caspar Olevian oder der Calvinismus in Trier im Jahre 1559. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Deutschland"; eine noch ausführlichere Darstellung jener Vorgänge, wobei Derselbe Veranlassung nahm den moralischen Charakter nicht nur der reformatorischen Bewegung in Trier, sondern auch den jenes anonymen Historikers in der ärgsten Weise anzugreifen. Die so entstandene Controverse war schwer zu entscheiden, da es an den erforderlichen Quellenschriften fehlte, welche mit der bisherigen einzigen Hauptquelle für die Geschichte der Reformation zu Trier — der Chronik des trierer Stadtschreibers Dronkmann — verglichen werden konnten.

Um so mehr freute es mich daher, als ich in den Archiven zu Kassel einen großen Vorrath von Urkunden fand, welche auf den wichtigsten Theil jener Vorgänge ein ganz neues Licht warfen und die Incriminationen des Herrn Professor Marx vollständig beseitigten. Diese Urkunden nämlich, deren Ausbeute ich hier liefere, bestehen: erstens, aus Correspondenzen des Kurfürsten von Trier, des Kurfürsten von der Pfalz, des Landgrafen von Hessen und anderer Fürsten über die trierer

Ereignisse; zweitens, aus einem Berichte des pfälzischen Superintendenten Cunemann Flinsbach über seine Erlebnisse in Trier [1]); drittens, aus dem sehr umfassenden und überaus sorgfältig gearbeiteten Bericht der Gesandtschaft, welche von den evangelischen Fürsten nach Trier committirt war; und viertens, aus vielen einzelnen die trierer Ereignisse betreffenden Acten, welche die Gesandtschaft an Ort und Stelle eingezogen und nach Kassel geschickt hat.

Die Verdrehung des einfachen geschichtlichen Sachverhalts, welche sich Marx erlaubt hat, macht es mir zur Pflicht, um jeden Zweifel an der Glaubwürdigkeit meiner Darstellung zu beseitigen, soviel als möglich die Urkunden selbst reden zu lassen. Im Uebrigen bemerke ich gegen Marx mit den eigenen Worten Desselben das, was Dieser in seiner Broschüre S. 12 gegen den anonymen bonner Historiker geltend macht: „Da die Entstellung der Thatsachen in jener Schrift nicht etwa blos hier und dort und in einzelnen Puncten hervortritt, sondern durch die ganze Darstellung sich hindurchzieht, so würde ein specielles Eingehen auf alle falschen Behauptungen, Entstellungen, Uebergehungen der wichtigsten Puncte große Weitläufigkeiten und Wiederholungen nothwendig machen; der Zusammenhang der Erzählung würde jeden Augenblick unterbrochen werden müssen, und am Ende würde der Leser doch kein vollständiges Bild von dem Hergange der Begebenheit haben, die uns als „Calvinismus in Trier" [2]) angekündigt wird. Daher habe ich es für zweckmäßig erachtet, statt die unwahre Darstellung jener Schrift im Einzelnen, Seite für Seite zu widerlegen, vielmehr die Geschichte des Hergangs selber, treu und ohne Unterbrechung und in größerer Ausführlichkeit als jenes Schriftchen zu geben, und dann gelegentlich in Anmerkungen und später am Schlusse des Ganzen der Darstellung des Verfassers jener Schrift ihr Recht widerfahren zu lassen."

Ausserdem erinnere ich, daß sich meine Darstellung auf jenen Abschnitt der trierer Ereignisse beschränken wird, den ich durch die von mir benutzten Urkunden vollständig zu beleuchten vermag, und daß ich den Zusammenhang, in welchen dieser Abschnitt gehört, um der Kürze willen, als bekannt voraussetze.

In der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß das kräftigste Schutzmittel gegen alle Anfeindungen des reinen evangelischen Bekenntnisses die Kräftigung des Glaubens Derer sei, welche diesen Anfeindungen aus-

---

[1]) Der Bericht Flinsbach's ist datirt: Zweibrücken den 8. Nov. 1559.

[2]) Marx schreibt hier „der Reformation in Trier", welche Worte ich in meiner Application natürlich ändern mußte.

gesetzt wären, hatte die evangelische Gemeinde zu Trier den Statthalter und die Räthe des Pfalzgrafen zu Zweibrücken ersucht, ihr den Superintendenten Cunemann Flinsbach zur Unterstützung Olevian's auf einige Zeit zu „leihen". Bereitwilligst gaben die herzoglichen Räthe den Bitten der Bedrängten Gehör, und beauftragten Flinsbach[3]) am 22. September sich sofort nach Trier zu begeben, um den evangelischen Brüdern mit den Tröstungen des göttlichen Wortes beizustehen.

Flinsbach traf bereits am 23. September in Trier ein, wo er „bei vielen gutherzigen Bürgern, auch etlichen zukommenden Fremdlingen eine herzliche Liebe und sehr großen Eifer zu dem reinen Worte Gottes" fand. Er predigte und lehrte öffentlich und in den Häusern, und überall gab das Volk das lebendigste Verlangen nach der Wahrheit des Evangeliums kund[4]). Allein die katholische Regierung war nicht geneigt das Auftreten des evangelischen Predigers gleichgültig mit anzusehen. Frühmorgens am 25. September liessen daher die kurfürstlichen Räthe den pfälzischen Superintendenten, als er an diesem Tage seine erste Predigt eben beendet und „wider den Aufruhr das Volk ermahnet" hatte, in die St. Gangolphskirche führen und ihm daselbst eröffnen, daß er sich alles Predigens in Trier zu enthalten und noch vor Sonnenuntergang die Stadt zu verlassen habe. Flinsbach erwiderte jedoch, daß er sich durch einen solchen Befehl nicht gebunden erachten könne, da er in dem vorliegenden Falle „Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen", und daher „in Betrachtung der Ehren Gottes und der Kirchen Wohlfahrt" nach wie vor predigen und lehren werde; wiederholte auch diese seine Protestation in einer schriftlichen Erklärung dem Kurfürsten gegenüber, den er bat, er möge ihm sein ferneres Predigen „nicht für einen Frevel und Ungehorsam wider die Obrigkeit, sondern für einen schuldigen Gehorsam, den er Gott dem Allmächtigen und der christlichen Kirche, auch seiner gnädigen Obrigkeit, die ihn zu diesem Werk christlicher Meinung abgefertigt, schuldig und pflichtig sei, christlich versehen und aufnehmen"[5]). Und Flinsbach predigte nach wie vor „unangesehen der Geistlichen Wüthen, Toben und vielfältiges Dräuen".

---

[3]) Flinsbach unterschreibt sich selbst „Cunmannus Flinßpachius", während ihn Marx seltsamer Weise fortwährend Fleischbach nennt.

[4]) „Darzu dann das gemeine Volk sehr geflissen, die Kirche allezeit gedrückt voll gewesen, daß die Altäre voll gestanden und auf die Fenster und eisernen „„Geremse"" gestiegen und Platz zum Hören gesucht."

[5]) Es ist also falsch, wenn Marx S. 47 erzählt, daß Flinsbach, kaum in Trier angekommen, sofort das oben bemerkte Schreiben an den Kurfürsten abgeschickt habe. Flinsbach hatte nicht hiermit seine Thätigkeit in Trier eröffnet, sondern war zu dieser Erklärung bestimmt genug veranlasst worden.

Inzwischen wurde die Lage des Kurfürsten, welcher bei der auf die städtischen Freiheiten Triers überaus eifersüchtigen katholischen Partei ebensoviel Schwierigkeiten fand als bei den Evangelischen, immer mislicher, sodaß sich Derselbe endlich entschloß Trier zu verlassen, nach dem nahe gelegenen Pfalzel zu ziehen und von da aus die widerspenstige Stadt zu maaßregeln. Die Bedrängniß und Noth, in welche der Kurfürst die Stadt, der er sogar das Wasser abschnitt, alsbald zu bringen wusste, veranlasste die katholische Partei die Verhaftung der beiden Prädicanten, des evangelischen Bürgermeisters Steuß und mehrerer anderer protestantischen Schöffen und Bürger anzuordnen, um sich durch diese Maaßnahme die Gunst des Kurfürsten, der nach vielfältigen Unterhandlungen, welche namentlich durch die Besorgniß der Bürger für ihre Privilegien veranlasst waren, am 26. October nach Trier zurückkehrte, wieder zu versichern.

Zwei Tage später (28. October) [6]) ward Flinsbach zum Verhör in den Palast geführt. Es wurde ihm vorgeworfen: daß er ganz unbefugter Weise in Trier als Prediger aufgetreten sei, daß er ketzerische Lehren verbreitet, das Volk zum Aufruhr gereizt und den Befehlen der Obrigkeit den schuldigen Gehorsam verweigert habe. — Flinsbach erwiderte: unbefugt und unberufen sei er nicht nach Trier gekommen, denn mehr als sechshundert Bürger hätten ihn aufgefordert daselbst das Evangelium zu predigen und die Sacramente zu spenden, und zur Annahme dieser Einladung sei er von seiner Obrigkeit schriftlich ermächtigt worden. Auch habe er niemals unchristliche Lehren vorgetragen. Denn an dem prophetischen und apostolischen Wort und an den alten ökumenischen Symbolen, deren Lehre in der augsburgischen Confession bezeugt sei, habe er jederzeit festgehalten, und was er gelehrt, glaube er auch jetzt wie in Ewigkeit verantworten zu können. — Allein die kurfürstlichen Räthe meinten, es wäre ein Leichtes, ihn in Betreff dieser letzten Versicherung von dem Gegentheil zu überzeugen, und forderten ihn daher auf in einer Disputation mit dem gelehrten Latomius von seiner Lehre und seinem Glauben Rechenschaft abzulegen. Zwei Stunden lang stritten nun Flinsbach und Latomius über die Lehre der Kirche von der Rechtfertigung, von den guten Werken, vom Gebet und von den Sacramenten. Latomius

---

Uebrigens kann Marx seine Darstellung an diesem Puncte um so weniger verantworten, als er über das Eintreffen Flinsbach's in Trier nur zu sagen weiß, Dieser sei „in denselben Tagen, zwischen dem 15. und 28. September" in Trier angekommen.

[6]) Der Gang der Unterhandlungen zwischen dem Kurfürsten und der Stadt ist bei Marx und dem „Anonymus" hinlänglich besprochen, weshalb ich denselben hier ganz übergehe.

argumentirte mit den Aussprüchen der Väter und der Concilien, Flinsbach mit der Schrift. Endlich erklärte Latomius (wie Flinsbach berichtet): „obschon ihre katholische Kirche Irrthümer hätte, wie er dann in etlichen Artikeln und sonderlich in moribus bekenne, so wollten sie doch uns, die wir nicht de ordinariâ successione catholicae ecclesiae seien, nicht für reformatores erkennen, sondern es müsste durch ein Generalconcil erörtert und beschlossen werden". — Flinsbach antwortete: „zur Zeit unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi wäre es auch also geschaffen, daß sich die Hohenpriester und Geistlichen der ordinariae successionis berühmt. Aber was war die ordinaria successio anders als eine Grundsuppe der Gotteslästerung, Abgötterei und aller Schande und Laster, und wie Stephanus in actis sagt, sie wären worden am unschuldigen Sohne Gottes Verräther und Mörder. Tanta erat sanctitas ordinariae successionis. Darum helfe ihr Titel und Ruhm nichts, sondern Gott der Herr erwecke Laien, arme Fischerknechte (denn der Geist Gottes ist nicht an die ordinaria successio gebunden), die die Abgötterei strafen und die Wahrheit predigen und verkündigen sollten. — Und solches sollte ja billig heutiges Tages auch dem geistlichen Stande ein merklich Exempel sein, der gleichfalls den bloßen Titel und Namen der ordinariae successionis apostolicae führe, aber die rechtschaffene apostolische Lehre unterlasse." Wenn man aber glaube durch ein Concil wieder zur kirchlichen Einigkeit zu gelangen, so sei dies nur ein Wahn; denn des Menschen Trost, Heil und Seligkeit könne nur auf dem untrüglichen Worte Gottes, nicht aber auf den Aussprüchen eines Concils beruhen. — Gegen den dritten und vierten Vorwurf erklärte Flinsbach: er könne es sich von Allen, die seine Predigten gehört, bezeugen lassen, daß er das Volk vor jeder aufrührerischen Bewegung gewarnt, und bei jedem Gottesdienste in dem allgemeinen Kirchengebete Gott um Abwendung jeder Versuchung zum Aufruhr angerufen habe. Dagegen sei es allerdings wahr, daß er den gegen ihn erlassenen Befehl der kurfürstlichen Räthe, das Predigen einzustellen, nie beachtet habe. Allein dies sei von ihm nicht aus Frevel oder Muthwillen, sondern um Gottes und der Gemeinde willen geschehen.

Die gegen Flinsbach erhobenen Klagen waren so nichtig, daß die Räthe durchaus keine Gelegenheit fanden irgend eine Straffentenz zu motiviren. Um aber einigermaaßen das Absurde ihres gegen Denselben eingeleiteten Verfahrens zu verdecken, glaubten sie ihm wenigstens die Unterzeichnung einer Urfehde abnöthigen zu müssen, in der Flinsbach erklären sollte: Obschon er ganz unberufen nach Trier gekommen sei, daselbst eine falsche, ketzerische Lehre verkündigt, das Volk zum Aufruhr angehalten und sich gegen den Religions- und Landfrieden schwer ver-

gangen habe, sodaß der Kurfürst nach göttlichem und menschlichem Rechte wohl befugt sei ihn peinlich zu strafen, so habe ihm Derselbe doch Alles gnädigst verziehen und ihn ohne Strafe entlassen. Aber mit Entrüstung wies Flinsbach das Ansinnen der Räthe zurück, und verlangte eine schriftliche Ausfertigung dieser schmachvollen Urfehde, um sie dem Pfalzgrafen zuschicken zu können. Die Räthe fanden es jedoch nicht thunlich, die Urfehde zu dem angegebenen Zwecke herzugeben, und beschränkten sich darauf, von Flinsbach eine dahinlautende eidliche Erklärung zu fordern, daß er sofort Trier und das kurfürstliche Gebiet verlassen und sich wegen der von ihm erlittenen Untersuchungshaft nie rächen würde. Flinsbach versprach Beides zu thun, weigerte sich aber beharrlich sein Versprechen eidlich zu bekräftigen; sodaß die Räthe sich endlich genöthigt sahen ihn durch einfaches Handgelöbniß zu verpflichten und seiner Haft zu entlassen; worauf Derselbe folgenden Tages (1. November) von zwei Reitern zur Grenze geleitet wurde.

Inzwischen waren bei der Regierung zu Zweibrücken neue Klagen der evangelischen Gemeinde zu Trier, deren Stützen und Hauptvertreter im Gefängnisse schmachteten, über die ihnen bereiteten Drangsale eingelaufen. Die pfalzgräflichen Räthe gaben daher ihrem Fürsten, sowie dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, dem Pfalzgrafen Georg und dem Landgrafen Philipp von Hessen über die traurige Lage der Evangelischen in Trier Nachricht, und baten kräftigst für Dieselben einzuschreiten [7]).

Der Kurfürst von der Pfalz schrieb sofort an den Erzbischof, und beschwor ihn den evangelischen Bürgern Triers, die sich nur in der

[7]) Das an die genannten Fürsten gerichtete Schreiben ist datirt: „Zweibrücken Montags den 16. Octobris Anno 1559", und unterzeichnet: „Johann Stieber, Canzleiverwalter". Die Räthe schrieben in demselben: „Wir werden glaublich berichtet, wie daß die Bürger zu Trier, so sich aus sonderer Schickung Gottes vor etlichen Monaten zu der augsburgischen Confession declarirt und erklärt haben, durch den Erzbischof-Kurfürsten und die Clerisei, auch andere papistische Bürger daselbst über und wider den in anno 1555 aufgerichteten und auf jüngst gehaltenem Reichstage confirmirten und erneuerten Religionsfrieden, auch ihr rechtmäßig Erbieten vergewaltigt, ihnen alle Straßen vor den Pforten der Stadt mit Reitern und Knechten verlegt, die Briefe, so von und zu ihnen geschrieben, unbillicher Weise vorgehalten, und täglich durch hochermeldten Bischof den papistischen Bürgern daselbst geschrieben und mit Ernst befohlen werde, die sieben Obersten der Stadt und beide Prädicanten, Dr. Casparum Olevianum und M. Chunmannum Flinßpachium (welchen Chunmannum wir ihnen auf ihr Begeren eine Zeit lang geliehen haben), zu greifen und S. Churf. G. zu überantworten, mit angehängter Bedrohung, das Malefizrecht alsbald über sie ergehen zu lassen; daß auch die Papistischen solchem Befehl nachzukommen unterstanden" u. s. w.

Sorge für ihr ewiges Seelenheil von der alten Kirche abgewendet und der augsburgischen Confession verwandt gemacht hätten, „keine Ungnade entgelten" zu wollen [8]). Er forderte ausserdem die Pfalzgrafen Wolfgang und Georg, den Herzog Christoph von Württemberg, den Markgrafen Karl von Baden und den Landgrafen Philipp von Hessen auf, zu einer Conferenz auf den 19. November gehörig bevollmächtigte Räthe nach Worms zu committiren, damit dieselben die trierſche Sache in gemeinsame Berathung nehmen könnten [9]). — Aber bereits hatte sich Landgraf Philipp selbst mit dem Kurfürsten in Verkehr gesetzt und Denselben dringend ersucht, die Evangelischen in Trier in ihrem Gewissen nicht zu beschweren, sondern ihnen als Anhängern der augsburgischen Confession diejenige Freiheit zu gönnen, welche allen dieser Confession verwandten Reichsständen durch den Religionsfrieden gewährleistet sei. Allein der Erzbischof hatte geantwortet: man sei sehr im Irrthum, wenn man den Dr. Olevianus und dessen Partei für Anhänger der augsburgischen Confession halten wolle. Dieselben seien vielmehr calvinisch gesinnt, und könnten also ihren Aufruhr in keiner Weise unter den Schutz des Religion- und Landfriedens stellen; und zwar um so weniger, als von einer Reichsunmittelbarkeit der Stadt Trier, in welcher ihm, nicht aber dem Magistrat die hohe, mittlere und niedere Gerichtsbarkeit rechtlich zustehe, gar keine Rede sein könne [10]). Diese letzte Aeusserung war dem Landgrafen im höchsten Grade überraschend, da es bisher im Kreise der evangelischen Fürsten allgemeine Ansicht war, daß sich Trier in der Anordnung seiner innern Angelegenheit vollkommener Reichsfreiheit zu erfreuen habe. Die Art und Weise, in welcher die Sache der trieter Gemeinde bei dem Kurfürsten vertreten werden konnte, hing aber wesentlich eben davon ab, wie die Berechtigung der Stadt Trier zur Annahme der augsburgischen Confession zu beurtheilen war. Landgraf Philipp trug daher seinen beiden Bevollmächtigten, dem Rathe Heiderich Krug und dem Kellner zu Rußelsheim Christoph Waldenstein, welche er nach Worms deputirte, auf: sie sollten zwar dahin zu wirken suchen, daß der Erzbischof durch eine Gesandtschaft ersucht würde, die Verhafteten frei zu lassen

[8]) d. d. Heidelberg den 17. October 1559.

[9]) Die Abgeordneten sollten sich besprechen „nicht allein dieser bedrängten Christen halber, — ob, wie oder welchergestalt der Erzbischof zu Trier ferner in unser Aller Namen durch Schickung oder sonst zu ersuchen, sondern wie etwan auch andern gutherzigen Christen in Aachen und anderswo, denen des Evangeliums halber fast gleiche Beschwerungen unter Augen gehen, wiederum geholfen, und also unsere wahre christliche Religion erweitert und gepflanzt, und aller zustehenden Gefahr bei Zeiten begegnet werden sollte".

[10]) d. d. Pfalzel am 20. October 1559.

und der evangelischen Gemeinde eine besondere Kirche zu ihren Gottesdiensten zu überlassen. Da jedoch der Erzbischof schreibe, daß ihm die unbeschränkteste obrigkeitliche Gewalt über Trier zustehe, so möge man vor Allem die politische Stellung der Stadt Trier genau zu ermitteln suchen und dem Kurfürsten gegenüber mit der größten Vorsicht und Mäßigung auftreten [11]).

Die Gesandten der Fürsten trafen am 19. November in Worms ein, theilten sich die Briefe, welche von dem Kurfürsten Friedrich und von dem Landgrafen mit dem Erzbischof gewechselt waren, sowie einige andere zu der trierer Sache bezügliche Actenstücke gegenseitig mit, und vereinten sich endlich dahin, daß der Erzbischof im Namen sämmtlicher Fürsten durch eine Gesandtschaft um Anwendung friedlicher Maaßregeln ersucht werden sollte [12]). Die schon vorher zur eventuellen Uebernahme

[11]) Instruction des Landgrafen d. d. Elgershausen den 6. Nov. 1559.

Uebrigens ergibt sich aus diesen Mittheilungen, daß Herr Prof. Marx Unrecht hat, wenn er sagt S. 60: „Die Räthe und der Statthalter des Herzogs von Zweibrücken wie der Kurfürst von der Pfalz *mußten wissen*, daß Trier kein Reichsstand, sondern dem Kurfürsten von Trier unterworfen sei, daß daher Diesem allein nach den Reichsgesetzen die Bestimmung der Religion in seinem Gebiete zukomme." Die Landstandschaft der Stadt Trier war keine ausgemachte und anerkannte Thatsache, und Herr Marx müht sich daher vergebens ab, in dem Verfahren der evangelischen Fürsten eine *Gewissenlosigkeit* nachzuweisen.

[12]) Ausserdem beschäftigte sich die Conferenz mit einem an sie gebrachten Gesuche der jungen evangelischen Gemeinde zu Aachen. Zur Ergänzung und Berichtigung Dessen, was sich über dieselbe bei Marx S. 39 findet, dient folgender Bericht des hessischen Abgeordneten *Heiderich Krug* an Landgraf Philipp (d. d. Marburg den 28. Nov. 1559): „Die Burger zu Aich (so do frembde, vmb der wahren religion willen auß Franckreich Prabant vnd andern vmbliegenden lendern veriagte, vnd etwa daselbst vffgenommene leuth sein sollen) sein willigklich zu weichen vrputtig, haben derwegen bei dem rath zu wormbs vmb vnderschleiff angesucht, Dieweil sie aber nach vberreichter (hiebei mit L. notirter) confession mit antwortt vffgehalten, haben sie an Churf. Pfaltzgrauen suppliciert, izt vff dissem conuentu neben andern Furstlichen gesantten hierumb anzuhalten, vnd bei ein Erbarn Rath der Statt Wormbs ein vorbitt vm offnung vnd beywohnung daselbst von jrent wegen zuthun, Welche vorbitt vor Christlich vnd gutt angesehn, auch letzlich also jns werck gepracht worden, Es hat sich aber gemelter rath auß vorgewentten vrsachen dazumahl hieruff nit resoluiren konnen, Sonder vorgeben, das sie es vffs furderlichst vnd ehist woltten berathschlagen, solcher vorbitt zum besten jngedenck sein, vnd ein antwortt dem Pfalzgrauen Churf. jnwendig 14 Tagen, dieselb haben ferners zu pringen, zuschreiben." — Uebrigens sprechen sich die Aachener in ihrer hier erwähnten Declaratio articuli de coenâ Domini unter Berufung auf die augsburgische Confession (von 1540) ganz reformirt aus, z. B.: Ut qui baptizantur Christum revera induunt, sic qui non indigne

der Miſſion von ihren reſp. Fürſten bevollmächtigten Geſandten waren: Graf Valentin zu Erbach, Dr. Philipp Herles, Dr. Johann Hirſchmann, Dr. Jakob Bophart get. Schütz, Johann v. Obentraut, der Hofmeiſter Chriſtoph Landſchade v. Steinach, Hans v. Karpf, Dr. Jakob Kingsbach und der Oberamtmann der Niedergrafſchaft Katzenelnbogen Wolf v. Salhauſen.

Der Standpunct, von welchem aus die Geſandten, nach Maaßgabe der ihnen von der wormſer Conferenz behändigten Inſtruction, ihre Unterhandlungen mit dem Kurfürſten zu führen hatten, war in der Ueberzeugung gegeben: daß der evangeliſchen Gemeinde zu Trier aus einem zweifachen Grunde die Ausübung ihres Bekenntniſſes nicht verweigert werden könnte, indem dieſelbe 1) in Anſehung der beſondern Freiheiten und Rechte, welche der Stadt Trier eigneten, befugt ſei zwiſchen der katholiſchen und augsburgiſchen Confeſſion frei zu wählen, und indem ſich dieſelbe 2) über die Conformität ihrer Lehre mit der augsburgiſchen Confeſſion bereits genügend ausgewieſen habe. — Den erſten Punct betreffend, hatte es ſich aus genauer Erkundigung, welche von der Conferenz zu Worms über die Privilegien Triers eingezogen war, ergeben, daß Trier zu jenen deutſchen Städten gehöre, welche zwar die Landeshoheit eines Reichsfürſten diplomatiſch anerkannten, aber factiſch faſt ſämmtliche Hoheitsrechte ſelbſt ausübten. Wie andere Städte, ſo hatte auch Trier ſchon ſeit Jahrhunderten gegen die Territorialherrſchaft des Kurfürſten angekämpft, um ſich in den vollen und anerkannten Beſitz der Reichsfreiheit zu bringen, war aber vom Glücke weniger begünſtigt worden. Noch hatte Trier die Fortführung dieſes Kampfes und die Hoffnung auf endliche Emancipation von der Landesherrſchaft des Erzbiſchofs nicht aufgegeben; daher das Schwankende und Unſichere in der damaligen Beurtheilung der politiſchen Stellung Triers. Aber daß die Stadt den Kampf um die Reichsfreiheit bereits mit dem beſten Erfolge geführt hatte, ergab ſich aus den Privilegien und Immunitäten derſelben [13]).

---

de hoc pane edunt, Christum ipsum vivificum cibum, qui ipsa est veritas ac via, quos vult vivificare, edunt. Tenemus etiam ex confessionis Augustanae X. et XIII. articulis, quod cum pane et vino exhibeatur vere corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. — Modum autem percipiendi corporis et sanguinis Christi in coena sacramentalem esse dicimus, ut — per fidem rem sacramenti nempe verum Christi corpus et sanguinem in animae alimentum et vitam percipiamus. — Am Schluß erklären die Unterzeichner: Hanc de coena Dom. declarationem et confessionem ab Augustana non alienam esse putamus, et in ceteris etiam articulis nos eam amplecti ingenuè profitemur.

[13]) Die hier folgenden Mittheilungen über die Privilegien Triers ſind

Auſſer den Privilegien des Münzrechts und der niedern Gerichtsbarkeit, beſaß Trier das Recht der Steuerfreiheit und das Privilegium fremde Fürſten und Herren, auch Potentaten zu ihrer Gelegenheit für Schirmherren anzunehmen, welche ſich auch zum Theil wider den Biſchof von Trier zu dienen verpflichtet haben. Doch war der ordentliche Schirmvogt der Stadt der Erzbiſchof, dem die Stadt („wie ihres Rentmeiſters Quittungen ſelbſt lauten und inhalten") jährlich 300 Fl. Schirmgeld zahlte [14]). Denn, von dieſem Schirmvertrag abgeſehen, hatte, wenn Trier befehdet wurde, „weder der Biſchof noch die Landſchaft damit zu thun, ſondern muß ſolches die Stadt auf ihre Koſten ausführen". Sollte ein von Schultheiß und Schöffen (d. h. von den kurfürſtlichen Beamten) erkanntes Urtheil zu Trier executirt werden, ſo konnte dies nur mit „Zuthun und Erlaubniß" des Magiſtrats geſchehen, in welchem Falle der Zehnter bei der Execution aſſiſtirte. Auſſerdem hatte die Stadt das Recht „Heimiſchen und Fremden (innerhalb ihres Weichbildes) Geleit zu geben", während der Erzbiſchof im Gebiete der Stadt weder freies Geleit geben, noch ein von dem Magiſtrat verliehenes Geleit wieder aufheben konnte [15]).

Unter der Zahl der anerkannten Reichsſtände befand ſich die Stadt Trier nicht; aber aus den Gerechtſamen derſelben ging zur Genüge hervor, daß ſich Trier dem Erzbiſchof gegenüber nicht in der Stellung eines eigentlichen Landſtandes befand. In den Statuten des augsburger Religionsfriedens waren derartige ſchwebende Verhältniſſe, wie ſie in Trier, Braunſchweig, Erfurt und in andern factiſch faſt reichsfreien Städten vorlagen, nicht vorgeſehen worden, weil es überhaupt unmöglich war den Ausgang des Kampfes, der von einzelnen Städten um die Reichsfreiheit geführt wurde, vorauszuſehen; und durch den Buchſtaben der Friedenspacten war der Erzbiſchof allerdings nicht behindert der Reform in Trier entgegenzutreten. Aber die Deputirten zu Worms waren der Anſicht, daß ſich die den augsburger Friedenspacten zu Grunde liegende

---

dem Verzeichniß der „Privilegia der Statt Trier" entlehnt, welches von der Conferenz zu Worms eingezogen war.

[14]) „Iſt nun Ihre Kurf. G. der Stadt Schirmherr, ſo kann Ihre Kurf. G. nicht ſonder alle Mittel ihr Oberherr ſein."

[15]) Am Schluß der Acte werden zum poſſeſſoriſchen Nachweis der einzelnen Privilegien Facta angeführt, unter andern folgendes: „Als Biſchof Jacob von Baden hochlöblichen Gedächtniſſes ſeines Vorfahren Biſchofs Johann von Baden Begegnis allhie hat wollen thun, haben Ihre F. G. ein Schreiben an Bürgermeiſter und Rat ausgehn laſſen, darin Ihre F. G. ein ſchriftlich geleit begert allen denjenigen zu geben, die Ihre F. G. mitgebracht, welches geſchehn Anno 1502."

Rechtsanschauung unbedenklich zu Gunsten der evangelischen Gemeinde Triers anwenden lasse, und daß daher die kirchliche Immunität Triers als natürliche Folgerung seiner politischen Immunität anzusehen sei, zumal da der vom Erzbischof geltend gemachte Einwand, daß sich Olevian nicht zur augsburgischen Confession, sondern zur calvinischen Lehre halte, für durchaus nichtig befunden wurde. Olevian und die Protestanten in Trier bezeichneten sich nämlich nicht nur selbst fortwährend als Anhänger der augsburgischen Confession, sondern auch ein Bekenntniß, welches Olevian abgegeben hatte, war in Worms für durchaus rechtgläubig und evangelisch erklärt worden. Denn noch war die Blüthenzeit des Protestantismus, in welcher, von Melanchthon's Geistesklarheit getragen, alle evangelischen Stände Deutschlands in der (später sogenannten veränderten) augsburger Confession von 1540 die Wahrheit des evangelischen Bekenntnisses ausgesprochen fanden [16]), nicht vorüber; und zu dieser hatte sich Olevian (ebenso wie einst Calvin) in der von ihm eingereichten Declaration bekannt. In Erwägung dieser unleugbaren Thatsachen gab daher die Conferenz den Gesandten den Auftrag, dem Erzbischof vorstellig zu machen: da die Annahme der augsburgischen Confession auf den drei letzten Reichstagen allen reichsfreien Ständen gestattet, und da die uralte Stadt Trier „mit allerhand hohen Freiheiten vor allen Städten befreit" sei, so möge er diejenigen seiner Bürger, welche wegen ihres Bekenntnisses zur evangelischen Lehre gefänglich eingezogen wären, ihrer Haft entlassen, die gegen sie eingeleitete Criminaluntersuchung niederschlagen und ihnen den Gebrauch einer Kirche gestatten [17]).

Montags den 27. November, Mittags 1 Uhr, traf die Gesandtschaft in Trier ein, und ließ sich sofort bei dem Kurfürsten melden. Die Lage Desselben war mislich: denn er konnte leicht annehmen, daß die Gesandten ihr Ersuchen auf Thatsachen stützen würden, die sich nicht hinwegleugnen liessen. Doch schien ein Ausweg zur scheinbaren Recht-

[16]) Bekanntlich war der naumburger Fürstentag, welcher noch die variata neben der invariata bestätigte und die Königin von England als Religionsverwandte der evangelischen Fürsten Deutschlands anerkannte, der Wendepunct, von wo an das Lutherthum in Deutschland sich innerlich abzuschliessen und die von calvinischem Boden herübergekommenen und bis dahin von ihm mit dem Bewusstsein vollkommenster Glaubensgemeinschaft gepflegten Lebenselemente zu verleugnen begann. Vgl. z. B. die Nachrichten über die aachner Gemeinde und deren Bekenntniß in der obigen Anmerkung. — Dies zur Beurtheilung des von Marx S. 37 beigebrachten Raisonnements.

[17]) Der weitere Inhalt der (vom 23. November datirten) Instruction, welche die Gesandtschaft erhielt, ergibt sich aus den Unterhandlungen derselben mit dem Erzbischofe von selbst.

fertigung seines Verfahrens gegen die protestantische Gemeinde offen zu stehen: er konnte nämlich die Beurtheilung des Auftretens derselben und der dadurch provocirten Maaßnahmen unter einen andern, für ihn günstigern Gesichtspunct stellen. Und dies geschah. Er ließ nämlich den Gesandten, als er den Vortrag derselben in Beisein seiner Domcapitulare und Räthe Dienstags den 28. November, Morgens gegen 8 Uhr, angehört hatte, an demselben Tage (Nachmittags 2 Uhr) durch den Licentiaten Buchel erwidern [18]): Er bedaure sehr, daß die evangelischen Fürsten über den Grund, aus welchem er gegen die Verhafteten inquiriren lasse, nicht besser unterrichtet wären. Denn wenn sich Dieselben zur augsburgischen Confession bekannt und sich in Gemäßheit des augsburgischen Religionsfriedens verhalten hätten, so würde er sie dem Religionsfrieden gemäß in ihrem Gewissen nicht beschwert haben [19]). Allein es handle sich eigentlich gar nicht um das Recht, welches Dieselben auf die Annahme der augsburgischen Confession hätten. Die Sache sei vielmehr die, daß die Verhafteten Unruhen angestiftet und den Landfrieden gebrochen hätten, und daß er daher als Kurfürst des Reiches, um Blutvergiessen zu verhüten, seinen in der goldnen Bulle vorgezeichneten Pflichten hätte nachkommen müssen. Schon das Criminallibell vom 15. November (welches den Gesandten überreicht wurde) lasse dies bestimmt genug erkennen. Nichtsdestoweniger sei er wol geneigt gewesen die Verhafteten in möglichst gelinder Weise zu behandeln; allein Dieselben beständen in ihrer Halsstarrigkeit darauf, daß ihre Sache im Rechtswege zu Ende geführt würde. Uebrigens wolle er darauf aufmerksam machen, daß Trier zur Annahme der augsburgischen Confession gar nicht berechtigt sei; weshalb er den Verhafteten, wie er dieses auch schon früher gegen den Kurfürsten von der Pfalz erklärt habe, nichts gestatten könne als den Auszug aus dem Gebiete des Erzstiftes nach vorgängiger Erlegung aller durch ihren Aufruhr veranlasften Unkosten [20]).

---

[18]) Die folgenden Mittheilungen sind aus der sehr ausführlichen „Relation der gesandten zu Trier an Ire gnedigste vnd gnedige Chur vnd Fursten jn Decembris Anno Dni. 1559", welche sich im kasseler Archiv vorfindet, geschöpft.

[19]) „Denn da die ungehorsamen Unterthanen allein die augsburgische Confession angenommen, und sich in Annehmung derselbigen dem aufgerichteten Religionsfrieden durchaus gemäß gehalten, wollten sich Seine Kurf. Gnaden und ein ehrsamer katholischer Rath demselben auch durchaus gemäß verhalten, und wider ihre Gewissen nicht gedrungen haben."

[20]) Die ganze Erklärung des Erzbischofs beweist wol zur Genüge, daß er selbst an die Berechtigung zu seinen Maaßnahmen am wenigsten glaubte.

Die Gesandten schwankten anfangs, wie sie die Erklärung des Kurfürsten beantworten und an welchen Puncten sie ihre weitern Unterhandlungen mit Demselben anknüpfen sollten. Nähere Erkundigungen, die sie über die Verfassungsverhältnisse Triers einzogen, bestätigten: „daß, obwol der Erzbischof und Kurfürst dieser Stadt Trier Landesfürst sei, daran die hohe und andere gerichtliche Obrigkeit haben möchte, daß dennoch die Stadt in ceteris libera sei und für eine freie Stadt zu halten, wie dann in gleichem Fall die Herzöge zu Lüneburg und Braunschweig, desgleichen der Erzbischof zu Mainz der Städte Lüneburg, Braunschweig und Erfurt Landesfürsten sind, auch daselbst ius gladii und andere Gerechtigkeit haben, aber nichtsdestoweniger bemeldte Städte für Freistädte gehalten, und unangesehen der landesfürstlichen Obrigkeit mit Annehmung der Religion sich des aufgerichteten Religionsfriedens zu erfreuen gehabt." Allein die Gesandtschaft wollte einestheils diese dem Kurfürsten sehr ärgerliche Frage nach den Immunitäten Triers, solange sie zu Demselben noch „in punctis gratiae" stand, vorläufig unberührt lassen; und anderntheils erhielten die Gesandten eben jetzt Gelegenheit, die Behauptung des Erzbischofs, daß die Verhafteten nicht als Anhänger der augsburgischen Confession, sondern als Aufrührer zur Strafe gezogen wären, in sehr überzeugender Weise zu widerlegen. Die Gesandten erfuhren nämlich: daß, „sobald ich Dr. Jacob Bophart get. Schütz jüngst verschienem 17. Nov. allhie wiederum auf Worms zugereist [21]), die noch uneingezogenen Bürger, so sich auch zur augsburgischen Confession bekannt, dero dann eine ziemliche Anzal, etliche Tage nach einander durch den vermeinten katholischen Rat zusammen erfordert worden. — Denen ist von dem vermeinten katholischen Rat vorgehalten worden, sie sollten von der bekannten augsburgischen Confession abstehen, und welche Stunde sie ein solches thäten, sollten sie wiederum einen gnädigsten Herrn haben; im Fall sie aber solches nicht thun würden, hätten sie neben vorstehender Ungnade sich anders nicht zu versehen, denn daß sie mit Weib und Kind die Stadt und das ganze Erzstift räumen müssten." Es lag somit sonnenklar vor, daß die Erklärung des Erzbischofs, es handle sich nicht um die Unterdrückung des evangelischen Bekenntnisses, sondern um die Bestrafung eines Aufruhrs, nichts als eine — Nothlüge war. Die Gesandtschaft beeilte sich daher am folgenden Tage mit Hinweisung auf die eben erhaltene Mittheilung dem Erzbischof die Nichtig-

[21]) Dr. Schütz war früher vom Kurfürsten Friedrich nach Trier gesendet worden, um für die Verhafteten Fürsprache zu thun.

keit der gegen die Verhafteten erhobenen Anklagen darzuthun und ihre frühere Bitte zu wiederholen. Allein der Erzbischof blieb bei der Behauptung, daß es die Verhafteten, welche allerlei geheime Verbindungen angeknüpft, nur auf die Derogirung seiner landesherrlichen Gewalt abgesehen hätten, und daß Dieselben daher des Hochverraths schuldig wären; er gab aber daneben zu verstehen, er könne von dem Entschluß, die Aufrührer des Landes zu verweisen, darum unmöglich abgehen, weil er Dieselben „unter katholischen Bürgern" nicht wohnen lassen dürfe.

Die Gesandten sahen nun ein, daß sie sich, wenn ihre Unterhandlungen mit dem Erzbischof nur von dem mindesten Erfolge sein sollten, vor Allem mit den Verhafteten selbst besprechen mussten. Sie baten daher den Erzbischof um Erlaubniß Dieselben besuchen zu dürfen. Dieser erklärte jedoch: da die Verhafteten nicht in seinem, sondern in der Bürgerschaft Gewahrsam wären, so könne er über ihr Ersuchen nicht entscheiden [22]); doch werde er es selbst an den Magistrat gelangen lassen. — Die Gesandten benutzten nun die bis zum Eintreffen der gewünschten Resolution verlaufende Zeit, um sich über Das, was den Verhafteten anzurathen sei, zu vereinbaren. Vor Allem schien es erforderlich, daß Dieselben von der Verfolgung ihrer Sache im Rechtswege absähen [23]). Und da sie ausserdem „soviel befunden, daß der Kurfürst die eingezogenen Christen in der Stadt nicht gedulden würde", so glaubten sie zunächst nur darauf hinwirken zu müssen, daß der Kurfürst den protestantischen Bürgern die Erlegung der Unkosten erliesse und ihnen freien Abzug gestattete [24]), und daß die Verhafteten dieses als ihren Wunsch selbst aussprechen möchten.

Während noch die Gesandten mit diesen Erwägungen beschäftigt waren, erschienen am Morgen des 30. November zwei Abgeordnete des Erzbischofs, Georg v. Eltz und Philipp v. Reifenberg, und meldeten: der Erzbischof habe „bei einem ehrsamen Rath soviel erhalten", daß

---

[22]) Im Folgenden finden sich mehrere im Druck hervorgehobene Stellen, welche die zwischen dem Kurfürst und der Stadt bestehenden Rechtsverhältnisse genau erkennen lassen.

[23]) Als Grund geben die Gesandten an: „Denn wir befinden eine solche Verbitterung nicht allein bei dem Erzbischof und den Seinen, sondern auch bei dem andern Teil der vermeinten Catholicis, daß wir große Fürsorge tragen, da man in dem peinlichen Rechte fortschreiten sollte, daß die eingezognen Christen in äusserste Gefahr auch ihres Lebens gesetzt würden, wie wir dann besorgen, da etwas Beschwerliches wider sie erkannt per fas aut nefas, man würde es an übereilender Execution nicht mangeln lassen."

[24]) Aus dem Grunde, „daß also männiglich ausfündig gemacht würde, daß sie allein um der erkannten Wahrheit willen in diese Beschwernis gekommen."

derselbe ihnen zwar den Besuch der Verhafteten gestatten wolle, aber nur in Beisein eines kurfürstlichen (Phil. v. Reifenberg's) und mehrerer städtischen Commissare. Die Bedingung, an welche man die Gewährung ihrer Bitte geknüpft hatte, war lästig genug; allein die Aufhebung jener Clausel stand nicht zu erwarten, und die Gesandten entschlossen sich daher sich die verdrießliche Beschränkung gefallen zu lassen und von der erhaltenen Erlaubniß Gebrauch zu machen.

Ueber den Besuch der Gesandtschaft bei den Verhafteten berichtet die „Relation“ [25]) Folgendes, (welches ich wörtlich mittheile, um eine von Professor Marx S. 65 producirte grandiose Unwahrheit in ihrer ganzen Blöse aufzudecken):

„Wir haben aber uns letzlich dahin entschlossen, daß diese bewilligte Besprechung aus vielerhand bedenklichen Ursachen, sonderlich aber, daß der Weg des Ausziehens von den eingezogenen Bürgern selbst an die Hand gegeben würde, nicht hinter sich zu stellen, jedoch dahin zu richten, daß in Gegenwärtigkeit des Erzbischofs und des Rats Gesandten den eingezogenen Christen summarie erzählt würde, aus was Ursachen Ew. Kurf. und Fürstliche Gnaden hiebevor so mündtlich so schriftlich ihrenthalben vorbittliche Handlung pflegen lassen, und jetzund letzlich diese ansehnliche Werbung abgefertigt, was jederzeit geworben, und dagegen der Erzbischof für Antwort und Gegenbericht gegeben, und auf was Mittel endlich Ihre F. G. beruhen thäten. Darauf dann auch alsbald ihre satte Antwort, soviel die Klage und vorgeschriebenen Mittel betreffen thät, zu begeren, doch mit diesem Anhang, dieweil wir wol gedenken könnten, daß sie alsbald mit der Antwort nicht gefaßt, so hätten sie sich auf solchen Vortrag bis auf Morgen zu bedenken, und mit Rat des Dr. Ludwig Kremp, so ohnedas ihrethalben anhero erfordert, einer einhelligen Antwort zu entschliessen. —“

„Also haben wir uns ungefährlich um ein Uhr nach Mittag zu den Gefangenen auf das Rathaus, da sie dann alle (ausserhalb Herr Johann Steuß und Herr Otto Seel, so hierunten in einem kleinen Stüblein liegen) auf einem kalten Saal bei einander gehalten werden, gethan, und ihnen die Sachen in Gegenwärtigkeit der Zugeordneten vorgehörter Maßen vorgehalten, und darauf schließlich begert, diese Sachen alle, sonderlich aber die vorgeschlagnen Mittel, ob ihnen dieselben annehmlich oder nicht, bei sich zu erwegen, und uns dann darauf auf kommendem Morgen mit richtiger Antwort zu begegnen. Und dieweil Dr. Ludwig Kremp ihrethalben anhero erfordert, und ihnen denselben in ihrer Handlung zu gebrauchen vergönnt und zugelassen, so hetten sie denselben zu

[25]) Fol. 33 b. bis fol. 35 a.

erfordern und sich solcher Antwort mit ihm zu vergleichen. Wir haben auch darauf alsbald den Verordneten des Erzbischofs und des Raths zu verstehn gegeben, daß wir glaubwürdig berichtet, daß die eingezogenen Christen vor der Zeit angesucht ihnen obgemeldten Dr. Kremp in dieser ihrer hochwichtigen Sache zum Advocaten zuzulassen, daß auch ihnen ein solches zugelassen und vergönnt wäre worden, darauf auch gedachter Doctor allhier angekommen, auch unser Begeren, daß er nach Gelegenheit zu den Eingezogenen gelassen, und sich mit denselben ihrer Notdurft nach besprechen möchte."

„Wiewol nun die Verordneten etwas hierin tergiversirt, so haben sie doch letzlich bekannt, daß die Sachen unserm Anzeigen nach geschaffen, und daneben soviel zu verstehn gegeben, daß es sein Dr. Ludwigs halben keine Not haben werde."

„Dabei wir es also auf diesmal verbleiben lassen, und unsern Abschied bei den eingezogenen Christen genommen; aber alsobald wir in die Herberge gekommen, haben wir Dr. Ludwigen zu uns erfordert, denselben, worauf die Sachen beruhen thäten nach Notdurft verständigt, und dabei, welcher Maßen die Antwort ungefährlich zu stellen, und sonderlich, daß alle weitläuftigen und verbitterlichen disputationes ausgelassen, erinnert, mit fernerem Begeren, da er sich einer solchen Antwort mit den eingezogenen Christen verglichen und auf's Papier gebracht, uns dieselbe zuvor zu besichtigen zuzustellen [26])."

---

[26]) Aus dieser hier wörtlich mitgetheilten Relation der Gesandten über ihren Besuch bei den Verhafteten am 30. November ergibt sich sonnenklar, daß die darauf bezügliche Erzählung des Professors Marx S. 65 nichts als eine kolossale Fiction ist. Marx erzählt nämlich: die Gesandten hätten in Trier zu ihrem größten Befremden die Entdeckung gemacht, daß die Confessionisten unter dem Deckmantel religiöser Tendenzen „allerlei Gefährliches gegen den Profan- und Religionsfrieden in's Werk gesetzt hätten". Sie hätten dieses daher den Confessionisten-Häuptlingen im Gefängnisse am 30. November mit scharfer Rüge vorgehalten und bemerkt: „wenn sie früher dieses gewusst hätten, dann würden sie sich für dieselben nicht verwendet haben, insbesondere da sich die Confessionisten die Hohe- und Mittelobrigkeit zueignen wollten und calvinische Prädicanten aufgestellt hätten." Wenn aber das Vorschieben dieser Anekdote schon an und für sich mehr als befremdend ist: so muß es doch noch auffallender erscheinen, wie Professor Marx dem Anonymus in Betreff seiner fingirten Erzählung zum Vorwurfe machen kann, „daß er von dem hier mitgetheilten wichtigen Inhalte derselben (an welchem NB. keine Sylbe wahr ist) keine Sylbe sagt". Die Sache ist übrigens so ungeschickt angelegt, daß die Erzählung des Herrn Marx, auch wenn wir nicht im Stande wären über den Besuch der Gesandten vom 30. November urkundliche Mittheilung zu machen, das Unwahre derselben schon aus den Mittheilungen über den vorgängigen Verkehr der Gesandten mit dem Erzbischof sich

Dr. Kremp setzte die gewünschte (an die Gesandtschaft gerichtete) Adresse im Namen der Verhafteten auf, und legte sie den Gesandten, welche Einzelnes daran änderten, am Morgen des folgenden Tages (Freitags) vor. Nachmittags begaben sich die Gesandten, welche jetzt auf wiederholtes Sollicitiren endlich eine geheime Besprechung mit den Verhafteten gestattet erhalten hatten, abermals in das Gefängniß, und liessen sich die Adresse förmlich überreichen. Die Verhafteten dankten in derselben den Gesandten für ihre und ihrer Fürsten Verwendung bei dem Erzbischof; erklärten, daß sie jederzeit an der augsburgischen Confession in unverbrüchlicher Treue festhalten würden, und daß sie sich bei aller Anerkennung, die sie dem Kurfürsten als ihrem Landesherrn schuldig wären, aus demselben Grunde zur Annahme der augsburgischen Confession berechtigt hielten, aus welchem andern Städten „so dem heiligen Reiche nicht ohne Mittel unterworfen, sondern ihre Landesfürsten certis pactis et capitulis recognosciren", wie Braunschweig, Lüneburg und Erfurt der Anschluß an dieses Bekenntniß gestattet wäre, und baten bei dem Kurfürsten darauf hinzuwirken, daß ihnen Derselbe entweder die freie Ausübung ihres Bekenntnisses oder freien Auszug aus dem Kurstaate mit Verzichtleistung auf jeden Schadenersatz gestatten möge.

Die Abgeordneten des Kurfürsten und des Magistrats, welche sich gleichfalls im Rathhause befanden, baten um Mittheilung der Adresse, welche ihnen von den Gesandten sofort mit der Bitte überreicht wurde, die Adresse bei dem Kurfürsten vorläufig thunlichst zu bevorworten und ihn namentlich zu veranlassen, daß er die gerichtliche Behandlung der Sache nicht blos bis zum nächsten Gerichtstag suspendiren, sondern überhaupt einstellen möchte. Die kurfürstlichen und städtischen Abgeordneten verliessen hierauf das Gefängniß und mit ihnen alle Gesandten ausser Dr. Schütz. Ueber die geheime Unterredung, welche Dieser mit den Verhafteten hatte, berichtet er, wie folgt:

„Es sind also die Verordneten samt uns abgewichen, und ich Dr. Jacob Bophart get. Schütz bin, mich allein mit den Gefangnen zu besprechen, und ihr Gemüt auf unsre vorhabende Mittel anzuhören verordnet worden. Welches ich auch also gethan, und nach gebürender

---

von selbst ergeben müsste. Offenbar hat nämlich Marx das, was die Gesandten den Verhafteten als Aeusserung des Erzbischofs referirten, als Urtheil der Gesandten selbst dargestellt. Oder dürfte sich vielleicht Herr Professor Marx bewogen finden die Gelegenheit anzugeben, bei welcher „die Gesandten während ihres Aufenthaltes zu Trier in Betreff der Confessionisten und namentlich des Olevian diese ihnen — ganz neue Entdeckung gemacht hätten"? Doch der Bericht über Bophart's geheime Unterredung mit den Gefangenen klärt diese Entstellung des Sachverhaltes noch mehr auf.

Erinnerung und christlicher Tröstung ihnen die Mittel, auf welche wir mit dem Erzbischof zu handeln bedacht wären, vorgehalten habe; darauf sie einhelliglich geantwortet, daß sie dies ihr von Gott zugeschickt Kreuz mit christlicher Geduld trügen; sie hätten sich von Anfang dieses Handels an nichts anders als Widerwärtigkeit, und daß der Teufel, was zur Verhinderung Gottes Ehre dienet, nichts erlassen würde, versehn; aber sie für ihre Person wüsten das vor Gott und ihrem Gewißen zu bezeugen, daß sie in dieser Sache anders nichts, denn allein Gottes Ehre und Ausbreitung seines heiligen Namens gesucht, daß auch das übrige, so ihnen zugelegt, mehrenteils eitel calumniae et ignita diaboli tela wären, das sie dann Gott dem Allmächtigen befohlen haben wollten. Und dieweil sie gleichwol für ihre Person die gegenwärtige Gefährlichkeit wol vor Augen sähen, so wäre ihre Bitte, es wollten die kurf. und fürstlichen Gesandten die Sache zum Besten ihnen immer möglich richten, und was sie also handeln und ausrichten würden, das wollten sie mit hoher Dankbarkeit ihrenthalben annehmen, und sonst das Uebrige um der Ehre Gottes willen geduldig leiden. Also habe ich sie nach allerhand hinc inde gehabtem Gespräch und eingenommenen Berichten, daraus ich dann anders nicht, wie auch wir die andern aus der ganzen Handlung spüren und abnehmen mögen, denn daß diese gutherzigen Christen allein um des wahren christlichen Bekenntnisses willen diese Verfolgung leiden, Gott dem Allmächtigen und seinem Schutz befohlen, und auf diesmal von ihnen abgeschieden."

Sambstags den 2. December begaben sich daher die Gesandten persönlich zu dem Erzbischof, überreichten ihm die Adresse der Verhafteten, und machten ihm ausserdem vorstellig: Sie hätten sich nun abermals hinlänglich überzeugt, „daß diesen bedrängten Christen die zugelegte Rebellion ungütlich zugemeßen, daß sie auch in allen weltlichen Sachen Ihrer Kurf. Gn. allen unterthänigsten Gehorsam zu leisten jederzeit erbötig, und in diese Beschwerde allein um der wahren christlichen Erkenntnis gekommen wären". Nun würde es zwar die evangelischen Fürsten tief schmerzen, wenn ihre Glaubensbrüder um des Evangeliums willen ihre Vaterstadt verlassen müssten. Da jedoch die Verhafteten selbst darum bäten, so möge er ihnen freien Abzug gestatten, dabei aber „die angeforderte Vergleichung der angewandten Unkosten gnädigst sinken laßen".

Allein der Erzbischof ließ ihnen Nachmittags 2 Uhr durch mehrere seiner Räthe antworten: Die Verhafteten wären allerdings des Aufruhrs und Hochverraths halber eingezogen, und er wünsche daher, daß man ihn mit fernern Gesuchen verschonen möge, „zumal da sich auch der Magistrat durch die Eingabe der Verhafteten" sehr verletzt fühle. Und da seine getreuen katholischen Unterthanen durch die Empörung der Abtrünnigen viel-

fachen Schaden, der sich auf etwa 24,000 Rthlr. belaufen, erlitten hätten, so könne er nicht umhin denselben diese Summe durch die Aufrührer erlegen zu lassen, wenn er auch sonst viel lieber 50,000 Rthlr. aus seinem Aerarium verlieren [27]) als seinen Unterthanen Etwas entziehen wollte.

Die Botschaft des Kurfürsten-Erzbischofs, namentlich die Hinweisung Desselben auf eine angebliche Einsprache, welche der Magistrat gegen die Adresse der Verhafteten erhoben haben sollte, war eine der vielen Thatsachen, aus denen hervorging, daß auf das Wort der katholischen Partei kein Verlaß war. Denn erst Tages zuvor hatte der Bürgermeister mit mehrern Rathsherren die Gesandten „vor dem Rathhause angesprochen und gebeten: die Sache besten Fleisses zu guten Mitteln zu richten, mit diesem fernern Anhang, ob sich schon ein ehrsamer Rath etwas gegen die Eingezogenen protestirt hätte, so wisse man doch wohl, daß Protestiren und Brod heischen Jedermann erlaubt sei; daß aber jetzund viel ein anderes gesucht, und also die Sache je länger je beschwerter gemacht werden wollte". Die Gesandten gaben daher den kurfürstlichen Räthen über die erhaltene Antwort ihr Befremden zu erkennen und baten: wenn der Kurfürst auf der Erlegung der Unkosten bestehe, so möge er nur die Verhafteten vor allen Dingen freilassen, indem sie bereit wären seinen Forderungen in einer Assecurationsurkunde vollkommen zu genügen [28]).

Am folgenden Sonntag (3. December) war die Gesandtschaft von dem Erzbischof zum Frühstück eingeladen worden. Im Verlauf des Gesprächs kam der Erzbischof auf seine bisherigen Unterhandlungen mit den Gesandten zurück und bat dieselben, ihm zu rathen „wie er mit bestem Fügen von dieser Sache kommen möchte"; indem er zugleich bemerkte, „da sie sich einer Caution oder Assecuration vernehmen lassen, so sollten sie eine solche stellen". — Die aus dieser Aeusserung ersichtliche Bereitwilligkeit des Erzbischofs, sich mit den protestantischen Bürgern in thunlichster Weise auseinanderzusetzen, überraschte die Gesandten und flößte ihnen für den Erfolg ihrer Mission neue Hoffnung ein. Sie machten ihm daher vorläufig noch am Abend desselben Tages durch eine Deputation erinnerlich: daß sie ihm zwar nichts Besseres als die Freilassung der evangelischen Lehre anzurathen wüßten; da jedoch

---

[27]) In einer Randglosse der „Relation" wird hierbei angemerkt: „Nota, haben ihr Leben lang nie vier oder fünf Tausend in aerario gehabt."

[28]) Zur Motivirung ihres Vorschlags bemerken die Gesandten: „Dieser Weg hat uns darum vorzuschlagen für rathsam angesehen, daß nicht allein der eingezogenen Christen halber die Sache in die Länge gezogen, sondern daß auch insgemein diese Handlung compensirt und nicht mehr in exemplum extrahirt werde."

nach seinen bisherigen Erklärungen eine desfalsige Entschliessung von ihm nicht zu hoffen stehe, so würden sie sofort die Aufstellung einer Assecurationsurkunde in Berathung nehmen.

Dieses geschah, und Montags den 4. December legten die Gesandten dem Erzbischof folgende Note vor: „Wir Nachbenannten — bekennen und thun kund und offenbar hiermit männiglich, als wir verrückter Zeit aus wahrem christlichen Eifer und sonst keinen andern Ursachen, das wir mit Gott und unserm Gewissen bezeugen mögen, uns neben andern vielen christlichen Bürgern allhier zu der Augsburgischen Confession erkannt, und deßhalb einen Prädicanten, so uns inhalt oberürter Augsburgischer Confession predigen, und die Sacramente nach christlicher Ordnung ausspenden möchte, für uns selbst allhier im St. Jacobsspital aufgestellt, der Hoffnung, daß uns ein solches vermöge der Stadt Trier hergebrachten Freiheiten und des aufgerichteten Religionsfriedens zu thun zugelassen und erlaubt wäre, welches aber der hochwürdigste unser gnädigster Kurfürst und Herr uns keineswegs zu verstatten oder zuzulaßen bedacht, sondern die Sache dahin verstanden, als sollten wir — ein solches zu thun keineswegs befugt gewesen —. Daß demnach höchstermeldter unser gnädigster Herr auf unsere — Bitte, sonderlich aber auf des — Pfalzgrafen und Kurfürsten unseres gnädigsten Herrn unserthalben — erfolgte fürbittliche Werbung sich Ihren Kurf. Gn. zu freundlichem und nachbarlichem Gefallen dahin letzlich erklären, da wir Ihrer Kurf. Gn. Erzstift räumen und uns mit Ihren Kurf. Gn. der aufgelaufenen Kriegskosten halber unterthänigst vergleichen wollten, doch alles unserer Kinder und Nachkommen Ehre und Glimpfen vorbehaltlich, daß alsdann Ihre Kurf. Gn. die gefaste Indignation und Ungnade und deshalb angefangene peinliche Rechtfertigung sinken und uns aus der Haft gnädigst lassen wollten. Dieweil aber uns ein solches, sonderlich was erstattung der aufgelaufenen Unkosten betreffen thut, zum höchsten beschwerlich, — so haben wir Ire Kurf. Gn. uns dieser angehenkten Forderung der Unkosten aus sondern Gnaden gnädigst zu erlassen — gebeten. Nachdem dann auch — unsere gnädigsten und gnädigen Kur- und Fürsten durch stattliche Absendung ihrer ansehnlichen Räte — vorbitten laßen, so hat Ihre Kurf. Gn. — solche Fürbitte letzlich angesehn, und Ihren Kur- und Fürstl. Gn. zu Gefallen die Forderung der angewendeten Kosten fallen laßen. — Hierauf erkennen wir anfänglich hochermeldten unsern gnädigsten Kurfürsten und Herrn für den rechten ordentlichen Landesfürsten dieses Erzstiftes, und daß Ihre Kurf. Gnaden in dieser uralten Stadt die hohe und niedrige Obrigkeit in gerichtlichen Sachen samt andern Gerechtigkeiten lange Jahre geruhiglich hergebracht und nehmen hiermit diese uns erzeigte Gnade zu unterthänigstem Danke

an. — Wir versprechen auch darauf in Kraft dieses Briefs bei unsern Treuen und Eiden für uns und alle unsre Erben und Nachkommen, daß wir das — Erzstift mit unsern häuslichen Wohnungen (doch Alles unverletzt unsrer Ehren) räumen, und diese Räumung nimmermehr rächen, oder daß es gerächt werde, anrichten — sollen noch-wollen."

Der Erzbischof hatte die Gesandten, als er sie am 3. December aufforderte die Urphede zu concipiren, erinnert, daß sie „in Stellung derselben Ihrer Kurf. Gn. Präeminenz, Hoheit und Stand bedenken" möchten. Die Gesandten hatten daher in ihre Note jede nur irgend mögliche Concession aufgenommen, sodaß sie die Genehmigung derselben nun zuversichtlichst glaubten hoffen zu dürfen. Nichtsdestoweniger erhielten sie noch am Abend desselben Tages von dem Kurfürsten eine andere Formel mit dem Bemerken zugeschickt: er habe an ihrem Concept „etliche geringfügige Mängel befunden", deshalb dieselbe „verbessert", und wünsche, daß die Verhafteten das Concept in der jetzigen Fassung unterschreiben möchten, in welchem Falle er sich „der geforderten Unkosten halber ganz gnädigst vernehmen lassen" werde. Aber mit Staunen sah die Gesandtschaft, daß nicht allein von ihrem Concept nicht das Mindeste in der neuen Note zu finden war, sondern daß der Kurfürst in derselben den confessionellen Grund und Ursprung der trierer Unruhen ganz verleugnet hatte. Die Motive, von denen sich der Kurfürst hierbei hatte leiten lassen, lagen jedoch auf der Hand. In der Note Desselben war nämlich von einer etwa vorgefallenen Verletzung des Religionsfriedens gar nicht die Rede, und die Verschuldung der Verhafteten war als Landfriedensbruch charakterisirt worden, — weil sich eine Verletzung des Religionsfriedens, selbst da wo das vorliegende Factum mit den extravagantesten Redefiguren charakterisirt wurde (wie in dieser Note), nicht so bequem, als man es wünschte, nachweisen ließ. Anfang und Schluß der vom Kurfürsten proponirten Urfehde lauteten nämlich, wie folgt:

„Wir N. N. und N. thun kund und bekennen hiermit öffentlich gegen jedermann, daß wir sämmtlich und ein jeder insonderheit mit rechtem Wissen und vorsetzlich in beiden, dem August und Herbstmonaten — dieses ablaufenden 59. Jahres gegen den hochwürdigsten in Gott Fürsten und Herrn, Herrn Johann — desgleichen (gegen) die ehrsamen, vorsichtigen und weisen Seiner Kurf. Gn. Burgermeister, Schöffen und Rat, auch gemeine Bürgerschaft der alten katholischen Religion allhie verbotner unzuläßiger Weise uns neben und mit andern rottirt, zusammengethan und ein Bündnis gemacht, daraus dann allerlei nachdenkliche Unsicherheit und sorgsame gefährliche Empörungen sind verursacht und entstanden, auch ein fast beschwerliches Blutvergießen erfolgt wäre, wofern durch Schickung des Allmächtigen und Seiner Kurf. Gn. desgleichen ge-

dachten Rates zeitlich und vorsichtig Einsehen solches Alles nicht vorgekommen und abgewendet worden, wie wir dann auch zum Höchsten wider Seine Kurf. Gn. und gemeldten Rat uns ungehorsamlich aufgelehnt, zuviel gehandelt und rebellirt haben, daß wir auf Sr. Kurf. Gn. Befehl in Haft und Verwahrung deshalb gekommen, und nach der Hand vor Sr. Kurf. Gn. Untergericht durch derselbigen weltliche Räte peinlich sind angeklagt, und von wegen obangeregter unserer geübter rebellion und begangener freventlicher handlung die Pön und Strafen gemeiner beschriebener Rechte, gleichergestalt der goldnen Bulle, des heil. Reichs Ordnungen und Satzungen, und zuvorab des hochverpönten ausgekündeten Landfriedens wol verschuldet und verdient hätten. Aber Se. Kurf. Gn. auf beschehene Intercession und Fürbitte der durchlauchtigsten u. s. w. (Hierauf folgt das Versprechen, den Kurstaat auf immer räumen zu wollen)."

„Thäten aber wir sämmtlich oder ein jeder insonderheit oder andere auf unser Anstiften wider diese unsre Urfehde, — sollen und wollen wir alsdann wie meineidige Uebertreter, auch verleumdete und verurteilte Personen an unsern Leibern und Gütern gegen höchstermeldten unsern gnädigsten Kurfürsten und Herrn Sr. Kurf. Gn. Erzstift, Nachkommen und Unterthanen, gleichergestalt den Rat und gemeine Bürgerschaft allhier obgemeldte Strafe, wie recht die ist, dulden und leiden, und soll uns davon nichts in einigem Weg verteidigen, aufhalten, noch helfen; denn wir uns aller und jeder Gnaden, Schirms und Einrede der Rechte ganz und zumal hierin wißentlich verzeihen und begeben, und zu mehrer Sicherheit N. und N. zu unsern Bürgen gesetzt, auch das Alles wie oblautet uns zu übersagen."

Am selbigen Tage aber, an welchem die Gesandtschaft diese Note behändigt erhielt, erging durch den Kriegshauptmann an die Besatzung Triers der Befehl, bei Leibesstrafe jede Berührung mit den Verhafteten zu vermeiden; und den Wächtern des Gefängnisses ward bei einer Strafe von zehn Goldgulden zur Pflicht gemacht, durchaus Niemanden zu den Gefangenen einzulassen: — ein neuer Beweis, wie die Urfehde des Kurfürsten anzusehen sei. Sofort verlangten daher die Gesandten eine neue Conferenz mit den Räthen des Kurfürsten. Drei derselben, v. Winneberg, v. Reifenberg und Buchel, erschienen Dinstags am 5. December selbst in der Wohnung der Gesandtschaft, wo ihnen die Gesandten erklärten, daß sie die Note des Kurfürsten unter keiner Bedingung annehmen könnten. Denn dieselbe stehe mit den Zusicherungen, welche ihnen der Kurfürst am Sonntage gegeben habe, im offenbaren Widerspruch, streite auch mit der Versicherung, daß die Protestanten unbeschadet ihrer Ehre ausziehen sollten, behandle dieselben ärger, als wenn sie bereits im Rechtswege der gröbsten Verbrechen überführt wären, und involvire die

schmachvollste Verhöhnung der evangelischen Fürsten und deren Gesandten. Sie müssten deshalb darauf bestehen, daß die von ihnen concipirte Urfehde, in welche man vielleicht noch die ausdrückliche Anerkennung, daß sich die Verhafteten gegen ihren Kurfürsten schwer vergangen hätten, aufnehmen könnte, von dem Kurfürsten genehmigt würde. — Die drei Räthe versprachen die Erklärung der Gesandten höchsten Orts vorzulegen, und begaben sich sogleich in das Schloß.

Inzwischen verging der Mittwoch, ohne daß die Gesandtschaft auf ihre letzte Erklärung irgendwelche Antwort erhielt, indem der Kurfürst durch mehrere andere Gesandtschaften, welche an diesem Tage aus Burgund, Frankreich und Köln in Trier eintrafen, ausschließlich beschäftigt wurde. Als daher die Gesandten auch am folgenden Morgen einer Botschaft des Kurfürsten vergebens entgegensahen und den Grund dieser Vernachlässigung erfuhren, unterliessen sie es nicht, dem Kurfürsten das Ungebürliche seines Verfahrens und die in demselben liegende Verletzung der Würde ihrer Fürsten sehr energisch vorzuhalten und um schleunige Beantwortung ihrer letzten Erklärung zu sollicitiren. Aber wenn die Gesandten irgendwo Gelegenheit hatten sich in der evidentesten Weise zu überzeugen, wie der Kurfürst einer jeden auf moralischer Ueberzeugung und eigner Gewissenstreue beruhenden festen Willensentscheidung durchaus baar war, und wie mislich es um seine Hoheitsrechte über Trier stand, so war dies jetzt der Fall. Der Kurfürst ließ nämlich (Freitags den 8. December) den Gesandten durch zwei Deputirte eröffnen: daß er sich theils durch die eben angekommenen Legaten, theils und vorzugsweise durch den Magistrat gehindert sehe sich in den ersten vier oder fünf Tagen über ihre letzte Erklärung zu entscheiden. Sollte es ihnen daher nicht möglich sein so lange zu warten, so möchten sie nach Hause ziehen, indem er bereit sei sich ihren Fürsten gegenüber schriftlich zu erklären. Und als sich nun Dr. Schütz im Namen der übrigen Gesandten in den Palast begab, um den Kurfürsten über die Hindernisse, welche der Erledigung ihrer Sache entgegenstünden, genau zu befragen, erklärte Derselbe noch bestimmter: er wäre wol gern geneigt den Verhafteten einen freien und ehrenvollen Abzug zu gestatten; allein vorläufig könne er sich noch nicht entscheiden, indem der Magistrat (nicht die fremden Legaten) noch allerlei Bedenken hätte. Doch werde er den Gesandten, sobald er die Ansicht des Magistrats gehört habe, ungesäumt das Erforderliche mittheilen [29]).

[29]) „Daß aber Ihre Kurf. Gn. uns ihrem Begeren nach bis daher und vielleicht auch sobald nicht beantworten können, sei nicht der fremden Potentaten Botschaften, wie wir vielleicht erachten möchten, sondern vielmehr der Rat allhier, so dieser Handlung halber noch allerhand Bedenken hätte, schuldig an. Er bitte sich deshalb entschuldigt zu haben. Sobald sich aber ein

Die Gesandten sahen sich daher genöthigt die Ankunft der gewünschten Resolution geduldig abzuwarten, bis endlich Sonntags den 10. December Nachmittags Winneberg, Reifenberg, Eltz und Buchel erschienen und ein neues Concept der Urfehde vorlegten. In demselben war allerdings als Hauptvergehen der Verhafteten die Annahme der augsburgischen Confession und die Berufung eines evangelischen Lehrers hervorgehoben; aber jene war aus guten Gründen als eine vermeintliche bezeichnet („als wir uns zu der augsburgischen Confession allhier — vermeintlich erkannt"), und daneben hatte man das rebellische Auftreten der Sectirer als gravirenden Umstand geltend gemacht. Die Geldforderung war von 16000 auf 4000 Thaler herabgesetzt, ausserdem aber der zweite Theil der vorigen, vom Kurfürsten aufgesetzten Urfehde mit seiner ganzen massiven Ausdrucksweise beibehalten. — Die Gesandten sahen das neue Concept durch und erklärten: es bedürfe dasselbe zwar noch mannichfacher Abänderung, doch sei dasselbe wenigstens so beschaffen, daß es als Grundlage einer gegenseitigen Vereinbarung gebraucht werden könne. Namentlich forderten sie, daß das Wort vermeintlich und alle diejenigen Ausdrücke, wodurch die Verhafteten als Aufrührer und Rebellen bezeichnet würden, gestrichen, daß die Gestattung eines ehrenvollen Auszugs ausdrücklich ausgesprochen [30]), und daß den Weibern und Kindern erlaubt würde noch bis zum nächsten Frühling in Trier zu bleiben. Ausserdem baten sie, der Kurfürst möge die Forderung der 4000 Thaler ganz fallen lassen, und ebenso von der „zugemutheten Bürgschaft" absehen.

Die neuen Unterhandlungen, welche die Gesandtschaft in Folge dieser ihrer Remonstrationen theils mit dem Kurfürsten selbst, theils mit den Räthen desselben führte, zogen sich durch einen Knäul geheimer und publiker Tractationen des Kurfürsten und des Magistrats bis zum 16. December hin, wo endlich folgende Puncte durch den Erstern anerkannt wurden: 1) Die zu erlegende Summe sollte auf 3000 Gulden ermäßigt, und die Contribution derselben auch auf die nicht verhafteten Protestanten umgelegt werden [31]). 2) Die Männer sollten die Stadt binnen acht Tagen räumen; die Weiber und Kinder aber „bis zu ihrer

---

ehrsamer Rat einer Antwort vernehmen ließ, welches dann Ihre Kurf. Gn. ihresteils befördern wollte, sollten wir alsbald beantwortet werden, und wollte ihr auch Ihre Kurf. Gn. die Communication soviel die Caution betreffen thät, alsdann nicht zuwider sein laßen."

[30]) Die Gesandten machten namentlich erinnerlich, daß ihnen dieses vom Kurfürsten bereits versprochen sei.

[31]) Die Gesandten wünschten dies um so mehr, als sie glaubten, daß „durch diese Mitsteuer die übrigen Bürger der Gefahr und Furcht, darinnen sie dieser Handlung halber gestanden, gänzlich entledigt".

guten Gelegenheit" in Trier ungefährdet verbleiben dürfen. Ausserdem sollten die Exulanten im ungestörten Besitz ihres im Kurstaat belegenen Grundeigenthums verbleiben. 3) Der Auszug der Verhafteten sollte als ein ehrenvoller anerkannt werden. 4) Auf die Stellung von Bürgen wollte der Kurfürst verzichten.

Die Urfehde, welche von den Verhafteten unterzeichnet wurde, war daher folgende:

„Wir Nachbenannten — bekennen —, als wir verrückter Zeit uns neben andern vielen Bürgern allhier zu der Augsb. Conf. erkannt, und deshalb etliche Prädicanten, so uns inhalt obberürter Augsb. Conf. predigen, für uns selbst anfänglich in der Burse und folgends im St. Jacobs Spital allhier aufgestellt, der Hoffnung, daß uns ein solches vermöge des aufgerichteten Religionsfriedens zu thun zugelaßen, und aber aus nachmals uns beschehener Anzeige und Unterweisung viel anders berichtet, daß wir solches unzuläßiger und verbotner Weise vorgenommen, derhalben beschwerliche Empörung in dieser Stadt Trier erfolgt. Denn der hochwürdigste — Erzbischof zu Trier, von wegen des daß S. Kurf. G. der geistliche Ordinarius und Landesfürst in vorgemeldeter Stadt sind, die Sache dahin verstanden, daß wir mit Aufstellung der Prädicanten dem aufgerichteten Religionsfrieden stracks zuwider gehandelt, und sonst auch durch andere unsere verlaufnen Handlungen gegen S. Kurf. G. rebellirt und uns ungehorsam erzeigt haben, — und endlich die Sache dahin geraten, daß — wir durch den Rat zu Trier auf Ihrer Kurf. Gn. Gesinnen zur Haft genommen, — uns aber zum Höchsten beschwerlich fallen wollen, in peinliche Rechtfertigung uns zu begeben, und ungewißen Ausgang des Rechtens darüber zu erwarten,

„Daß demnach hochermeldter unser gnädigster Herr auf unser beschehen — Bitten, sonderlich aber auf des — Pfalzgrafen und Kurfürsten — unserthalben zu mehr als einmal aus gnädigstem Willen erfolgte fürbittliche Werbungen sich — dahin letzlich erklären, da wir Ihrer Kurf. G. Erzstift und Stadt Trier alsbald räumen und uns mit Ihrer Kurf. Gn. der aufgewendeten Unkosten halber unterthänigst vertragen, daß alsdann Ihre Kurf. Gn. die gefaste Ungnade, und derhalben angefangene peinliche Rechtfertigung gnädigst sinken laßen wollten,

„Und dann auch über daß hochermeldter — Pfalzgraf und Kurfürst, auch die durchlauchtigen Fürsten Georg, — Wolfgang — Christoph — Philipp — und Karl — bei höchstermeldtem unserm gnädigsten Kurfürsten und Herrn fürbitten laßen, also daß Ihre Kurf. Gn. — die aufgewendeten, verrechneten Unkosten, so sich an die 16000 fl. erstrecken, biß auf 3000 fl. Frankfurter Währung, der Gulden zu 15 Batzen oder 60 Kreuzer gerechnet, moderirt, —

„So hat Ihre Kurf. Gn. solche — Fürbitte letzlich angesehn, und Ihren Kurf. und F. G. zu freundlichem, willfährigem und nachbarlichem Gefallen die billiche, gefaste Ungnade und peinliche Rechtfertigung fallen laßen, doch daß wir nichtsdestoweniger Ihrer Kurf. Gn. Erzstift und Stadt Trier aus Befehl Ihrer Kurf. Gn. und des Rats — räumen, und männiglich, der zu uns rechtmäßigen Spruch und Forderung anderer Sachen halber haben möchte, der Gebür vergnügen und zufrieden stellen. —

„Hierauf nehmen wir hiermit diese Ihrer Kurf. Gn. uns erzeigte Gnade zu unterthänigstem Danke an [32])." —

Allein auch so waren die Unglücklichen noch den Machinationen ihrer Widersacher ausgesetzt. Kaum nämlich hatten sich die Gesandten der Hoffnung hingegeben, daß die Verhafteten nun gegen jede Gefahr sichergestellt wären, als jetzt der Magistrat auftrat und erklärte: da durch die unterzeichnete Urfehde nur dem Kurfürsten genügt sei, so müsse er darauf bestehen, daß sich die Verhafteten auch von ihm einen Revers zur Unterschrift vorlegen liessen. Aber mit Entrüstung erwiderten Diese: entweder habe der Magistrat diese Forderung fallen zu lassen, oder sie würden sich veranlasst sehen sofort den Rechtsweg zu betreten; worauf es der Magistrat für rathsam hielt, die Verhafteten nicht weiter mit seinen Quälereien zu verfolgen.

Es war nun Alles soweit vorbereitet, daß die Vollziehung der Urfehde vorgenommen werden konnte. Dinstags den 19. December erschienen daher der Magistrat und fünf Abgeordnete des Erzbischofs, Winneberg, Eltz, Messenhausen, Erstingen, Reifenberg, Homburg (Amtmann zu St. Wendel), Latomus und Buchel in dem Hofe des Rathhauses, und eröffneten den Verhafteten, daß sie dieselben Namens des Kurfürsten auf die Urfehde zu verpflichten ermächtigt wären. Sirk, Seel und Pisport merkten, daß ihnen zunächst die Niederlegung ihres Schöffenamtes angemuthet werden würde. Klüglich kamen sie daher den Commissaren des Erzbischofs zuvor und sprachen ihre Abdication selbst aus. Die kurfürstlichen Commissare fragten, ob die Verhafteten vor ihrer Beeidigung noch eine besondere Interpretation der Urfehde zu haben wünschten. Sirk antwortete Namens der Uebrigen, der Sinn der Urkunde sei Allen wohl bekannt; und sämmtliche Verhafteten schwuren, daß sie den Revers pünctlichst befolgen würden.

---

[32]) Hierauf folgt der Schluß der vorigen vom Kurfürsten proponirten Formel, in welcher nur noch die Bestimmung mit aufgenommen war, daß die Exulanten fortan in Trier nie „über drei oder vier Tage ungefährlich zubringen, und nur in ihrer höchsten Notdurft dahin kommen wollten".

Olevianus, der auf eine besondere lateinisch abgefasste Urfehde [33]) beeidigt ward, erklärte: „er wolle sich vor Gott, seinem himmlischen Vater, und vor seinem Erlöser Jesu Christo, und vor der ganzen umstehenden Versammlung hiermit öffentlich bezeugt haben, daß er das heilige Evangelium und Wort Gottes rein und nach Inhalt der augsburgischen Confession gepredigt, bei welcher Confession und Bekenntniß er noch stünde, auch hinfort mit Hülfe göttlicher Gnade standhaft zu bestehen gedächte [34]). Wo nun in dieser verlesenen Urfehde Etwas sein sollte, so der christlichen Religion, auch obberührter augsburgischen Confession und seinem Gewissen zuwider, oder auf einige Widerrufung seiner Lehre verstanden werden möchte, das wollte er keineswegs eingeräumt, angenommen oder geschworen haben. Das bezeuge er abermals vor Gott und der ganzen umstehenden Versammlung, und vorbehaltlich solcher Protestation, und sonst keiner andern Gestalt, wäre er die vorgelesene Urfehde zu schwören erbötig." Diese Erklärung gab Olevian dreimal: als er nämlich dem v. Winneberg das Handgelöbniß gab, als er den Eid abzulegen aufgefordert ward, und als er den Eid geleistet hatte; — denn die Gesandten hatten ihm weislich gerathen, sich gegen jede Beschränkung seiner Glaubens- und Lehrfreiheit, welche der Magistrat oder der Erzbischof aus der beschworenen Urfehde zu folgern etwa geneigt sein sollten, sich ausdrücklich zu verwahren. Und die Gesandten sahen bald genug ein, wie nöthig es war den geheimen Machinationen der Papisten mit möglichster Vorsicht zu begegnen.

---

[33]) Siehe dieselbe bei *Hontheim*, Hist. dipl. T. III. p. 839—840.

[34]) Professor Marx ist (S. 77) verwegen genug, zu dieser Erklärung Olevian's die Bemerkung zu machen: man müsse annehmen, „daß Olevian die Confession (von 1530) gar nicht gekannt habe, oder daß er in Angelegenheiten der Religion ein offenbarer Betrüger gewesen sei". Herr Marx hätte sich aber durch seine grobe Ignoranz nicht zu solchen schmachvollen Urtheilen verleiten lassen sollen. Olevian kannte die augsburgische Confession recht gut; er wusste aber auch, daß die Recension der Augustana von 1540 von allen evangelischen Ständen Deutschlands (bis zum Jahre 1560) als authentische Interpretation der ersten Ausgabe von 1531 angesehen ward, und daß Calvin dieselbe unterzeichnet hatte. Und wir wissen: 1) daß Melanchthon's die gesammte deutsch-protestantische Theologie seiner Zeit beherrschende Auctorität und Doctrin die Brücke war, welche auch die von reformirter Grundlage ausgegangenen Lehrformen (die aber darum noch nicht mit dem reinen Calvinismus identisch waren) auf Grund der spätern Ausgaben der augsburgischen Confession in die Glaubensgemeinschaft der evangelischen Stände Deutschlands hinübergeführt hatte, (wurde doch selbst noch auf dem naumburger Fürstentage a. 1561 die variata neben der invariata bestätigt!); und 2) daß Olevian von der Gesandtschaft und von allen evangelischen Fürsten Deutschlands als Anhänger der augsburgischen Confession anerkannt ward.

Die Gesandtschaft hatte nämlich schon zu wiederholten Malen angefragt, was in Betreff der übrigen Protestanten, die nicht gefänglich eingezogen waren, beschlossen sei, ohne Antwort erhalten zu können. Diese Schweigsamkeit erregte bei den Gesandten die Besorgniß, daß am Ende nach ihrem Abzuge von Trier die übrigen Protestanten eben solche Bedrängnisse zu erleiden haben würden, wie die zwölf Verhafteten. Sie nahmen daher Veranlassung dem Kurfürsten die Bitte vorzutragen: er möge von jeder anderweitigen Maaßregelung der übrigen Bürger insoweit absehen, als er sie nur zur theilweisen Contribution der von den Verhafteten geforderten 3000 Fl. heranziehen wolle, und möge ausserdem die angegebene Summe auf 2000 Fl. ermäßigen. Der Kurfürst antwortete: auf das Letztere könne er unmöglich eingehen. Was aber die gegen die nichtverhafteten Rebellen zu ergreifenden Maaßnahmen betreffe, so könne er darüber den Gesandten noch keine bestimmte Eröffnung machen, indem die einzelnen schuldigen Bürger vor Allem durch den Magistrat ermittelt und namhaft gemacht werden müssten. Doch wolle er ihnen vorläufig die Versicherung geben: „daß er dieselben mit höhern Strafen nicht ansehen wolle, denn er sich allbereits gegen die Eingezogenen eingelassen". Mit Bestürzung hörten die Gesandten die drohende Aeusserung des Erzbischofs, welche für die gesammte protestantische Bevölkerung Triers das Schlimmste befürchten ließ. Sie baten den Kurfürsten genauer anzugeben, wie seine etwas „verdunkelte" Aeusserung zu verstehen sei; und erhielten nun den dürren Bescheid, da ausser den bisher Verhafteten noch mehrere andere Bürger gegen ihn rebellirt hätten, so könne er nicht umhin dieselben ebenso wie jene zu maaßregeln. Die Gesandten erwiderten: sie hätten nicht geglaubt, daß sie eine derartige Eröffnung erhalten würden; denn aus den bisherigen Unterhandlungen hätten sie nichts Anderes schliessen können, als daß die von dem Kurfürsten eingeleitete Inquisition nur gegen die zwölf verhaftet Gewesenen gerichtet gewesen wäre, zumal da die Klageschrift vom 15. November rein persönlicher Natur sei und durchaus keine Anwendung auf die übrigen Bürger zuläßig mache. Allein der Kurfürst machte wiederholt geltend, daß ein großer Theil der übrigen protestantischen Bürger sich ebenso vergangen habe wie die Verhafteten, und daher dieselbe Strafe verwirkt habe wie diese. Die Gesandten wussten in ihrer Noth für die bedrohten Bürger keine andere Gnade zu erbitten, als daß die von den Zwölfen beschworene Urfehde auch gegen Diese in Anwendung gebracht würde. Der Kurfürst willigte ein, und die Gesandten setzten sofort eine neue, mit der frühern fast ganz übereinstimmende Urfehde auf. Allein die Vollziehung derselben stieß bald auf ein unübersteigliches Hinderniß. Der Magistrat legte nämlich gegen dieselbe darum Protest ein, weil nur ihm, nicht aber dem Kurfürsten

zukomme trierſche Bürger mit Verbannung zu beſtrafen. Für das Loos dieſer Letztern konnte der Zank des Erzbiſchofs mit dem Magiſtrat, wenn ſich derſelbe länger hinauszog als die Geſandten in Trier verweilen konnten, leicht von den übelſten Folgen ſein. Der kurpfälziſche und der heſſiſche Abgeordnete [35]) ſuchten daher beide Parteien dadurch auszuſöhnen, daß ſie beantragten, man möge von der Urfehde ganz abſehen und die Auswanderung der gravirten Bürger mit Bezugnahme auf den augsburgiſchen Religionsfrieden anordnen. Der Vorſchlag der beiden Geſandten wurde von dem Erzbiſchof ſowie von dem Magiſtrate angenommen; und Freitags den 22. December machte der Erſtere den beiden Geſandten 48 Bürger namhaft [36]), welche in Gemäßheit des beſtehenden Religionsfriedens die Stadt binnen acht Tagen zu räumen hätten; doch behielt ſich der Erzbiſchof ausdrücklich vor, daß, wenn ſpäter noch andere Bürger der Theilnahme an dem Aufruhr überwieſen würden, dieſelben das Loos jener Achtundvierzig zu theilen hätten.

Das vereinbarte Urtheil wurde an allen für ſchuldig erkannten Bürgern pünctlichſt vollzogen, und die reformatoriſche Bewegung zu Trier war nun glücklich unterdrückt.

Hier ſchlieſſt der Bericht der Geſandtſchaft und mit ihm auch meine Abhandlung. Es iſt allerdings nur Ein Theil der trierer Ereigniſſe, den ich hier beleuchtet habe; aber es iſt der allerwichtigſte Theil derſelben; und die Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit des pragmatiſchen Zuſammenhangs, mit der ich aus den kaſſeler Acten alle Einzelheiten dieſes Abſchnittes beleuchten konnte, wird hinreichen, um die ganze Geſchichtsdarſtellung des Herrn Profeſſor Marx in dem rechten Lichte erſcheinen zu laſſen. Denn zwei Dinge gehen aus dem Mitgetheilten in evidenter Weiſe hervor:

1) daß es nicht der franzöſiſche oder der helvetiſche Calvinismus war, der in Trier Aufnahme gefunden hatte, ſondern die Lehre der augsburgiſchen Confeſſion; und
2) daß nicht die proteſtantiſche, ſondern die katholiſche Partei (mit dem Erzbiſchof an der Spitze) in moraliſcher Hinſicht in Anſpruch zu nehmen ſei.

---

[35]) Die übrigen Geſandten waren bereits von Trier abgereiſt.

[36]) Hiernach iſt die Angabe bei Marx S. 77: „Am 22. December hatten — die Geſandten der fremden Fürſten bereits die Stadt verlaſſen", zu berichtigen.

XI.

Zur Reformationsgeschichte von Ulm.

Wie die Ulmer auf dem Reichstag zu Speyer sich verantworten sollen.

Aus archivalischen Quellen,

von

Dr. th. Melchior Kirchhofer,
Kirchenrath und Pfarrer zu Stein am Rhein.

„Nachdem Oecolampadius (von Ulm) abgeschieden, begehrten sie (die Ulmer) dessen, auch Zwinglii Beistand, falls sie auf dem Reichstag ihr Verhalten zu verantworten genöthiget würden." So erzählt Hottinger (Helvet. Kirchengesch. Th. 3, 561) und citirt einen Brief von Oecolampad an Zwingli (24. August) [1]), ohne Weiteres zu erwähnen, ob und wie ihnen dieser Beistand geleistet worden. Er konnte auch nicht, da in den schweizerischen Archiven wol die Wünsche der Ulmer, aber nicht die Antworten der Schweizer aufbewahrt sind. Weder die Wünsche noch die Antworten berühren die Schriftsteller, welche die ulmische Reformationsgeschichte erzählen oder erläutern, obwol die Urkunden ihnen nahe lagen. Diese sollen nun hier an's Licht treten, voran aber noch einige geschichtliche Beleuchtungen gehen.

Eine Stadt wie Ulm konnte den Wirkungen des von Wittenberg und Zürich ausgegangenen Lichtes nicht fremd bleiben; und sonderbar genug, Derjenige verbreitete dasselbe am hellsten, welcher gerade von Denen zum Prediger gesetzt wurde, die am meisten dagegen waren, der Barfüßer Johann Eberlin. Viele abergläubische Satzungen fand Dieser in Ulm aus irriger Lehre. „Denn (sagt er) es mag nit sein, das nicht eüßerlichs Regiment sich etwa lenke nach dem innerlichen. Christus lag verborgen im Grab menschlicher Thorheit und Vernunft, mit einem großen Stein der Schullehren bedeckt, versigelt mit päpstlichen Decreten,

---

[1]) Beilage IV. Staats-Archiv Zürich.

verhüt mit weltlicher Fürsten verfechten, wie hätten dann die andächtigen Seelen ihn mögen finden [2])." Die Herzen konnte Eberlin durch sein Feuer und seine klare Sprache wol wecken, aber Christum nicht auferwecken. Er bekennet selbst: „theils wuste's ich nicht, theils war ich zu forchtsam die Wahrheit zu sagen." Ulms äussere und innere Lage war der Reformation nicht günstig. Von Baiern und dem ferdinandischen Württemberg umgeben und Sitz des schwäbischen Bundes, der seit dem Bauernkriege noch feindseliger alle Neuerungen beobachtete und bedeutende Freunde in Ulm zählte, mussten alle Schritte mit großer Vorsichtigkeit geschehen. Nach Vertreibung Eberlin's schien den Freunden der Reformation der Muth zu sinken, wenigstens trat Behutsamkeit ein. Die Berufung des Conrad Sam zeigte zwar, wohin viele Gemüther sich neigten. Wie konnte er aber allein das Evangelium predigen und das schon bewegte Volk doch im Gehorsam gegen die großen Misbräuche erhalten? Noch schwieriger wurde seine Lage während des Bauernkriegs. Der größern Erhitzung des Volks gab die öftere Anwesenheit des schwäbischen Bunds ein Gegengewicht. Sam stand mit Luther in freundlicher Verbindung, und erst der Sacramentstreit wandte ihn den Schweizern zu. Von der Zeit an unterhielt er einen Briefwechsel mit Zwingli und Oecolampad. Durch seine Anwesenheit bei der Disputation in Bern wurde ein näheres Freundschaftsband geknüpft. Als Sam im Unmuth, daß seine evangelische Aussaat nicht größere Früchte bringe, von Ulm wegzugehen gedachte, war es Zwingli, der ihn durch die dringendsten Ermahnungen, ja durch gebieterische Forderungen zurückhielt und ihm vorstellte, die Zögerungen des Raths nicht dahin zu deuten, als ob der Herr nicht wolle, daß seine Bemühungen gesegnet seien [3]).

Obwol Uebereinstimmung der Lehre und persönliche Zuneigung den Sam zu den Schweizern hinzog, so folgten doch die Ulmer Denselben nicht in allen Dingen. Um die Gebräuche der verschiedenen evangelischen Kirchen kennen zu lernen und solche bei ihnen einzuführen, die ihres Bedünkens am schicklichsten wären, ließ der Rath durch einen gewissen Ulrich (wahrscheinlich Vieland, einen Barfüßer, der früh für die evangelische Lehre sich entschied) die schweizerischen Kirchen, Strasburg und Constanz bereisen. Die verschiedenen Ordnungen dieser Kirchen musste er in Schrift überbringen. Am meisten sprach die Ulmer die Ordnung der constanzer Kirche an, ihrer Freiheit wegen. Täglich wurde dort geprediget und die Andacht durch den Gesang von Psalmen und geistlichen Liedern erhöht,

---

[2]) Die ander getreu vermanung Joannis Eberlin von Günzburg, an den Rath der löbl. Stadt Ulm u. s. w. Erffurdt 1523.

[3]) *Zwinglii* et *Oecolamp.* Epist. p. 187.

hierauf das christliche Almosen eingesammelt; „wie dann diese beiden gebrüch by den ersten Christen ouch gwesen. Doch ist darinn ouch nach bruch der ersten kirchen kein getzwang, also das man ettwan singt, ettwan nit singt. So gebruchte man ouch nit die psalmen jeder zyt beständtlich. Wir aber und die unsern begend die christlich Meß, das nachtmal des Herren, doch nit täglich, besonders je nachdem den gläubigen gemaint ist und vorab zum Osterlichen fyren und das alles fry uß gutwilligem hertzen one gezwangnüs, darzu one verstrickung jedermans gewissen, die gegenwertigkeit des wesentlichen lybs und bluts Christi, der in der Junghfrowen Maria empfangen ist, zu geloben oder nit zu geloben, besonders wird jederman gestattet sin g'wissen nachdem es von gott gnad empfacht zu richten“ [4]). Die Einholung der verschiedenen kirchlichen Ordnungen geschah nach der Protestation auf dem Reichstag zu Speyer, der auch Ulm nebst mehrern Reichsstädten beigetreten war; in einem Zeitpuncte, in welchem Luther's Scrupel, ob man mit Denen in Verbindung sich einlassen solle, die nicht mit ihnen eines christlichen Glaubens und eine Taufe und Sacrament halten, bei einigen Fürsten schon starke Wurzeln gefasst hatten. Um Diesem nicht zu missfallen, mochten die vorsichtigen Ulmer eher für die constanzer Gebräuche sich entscheiden. Allein sie erfuhren bald, daß ihre Vorsicht nichts half, da man ihnen und den Strasburgern nicht traute, weil sie, erstaunt über die nach Schwabach gebrachten bindenden Artikel, dieselben nicht annehmen konnten, sondern nur hinterbringen wollten. Da sie sich auch später dafür nicht erklärten, so wurden sie auch nicht mehr zu den Versammlungen der Protestirenden eingeladen. In Ulm war Zwiespalt zwischen dem Glauben und der Politik. In Hinsicht des Glaubens stimmten die Führer der Reformation und die Geistlichen mehr mit den Schweizern als mit Luther überein. Aber Jene waren einer Verbindung mit Denselben abgeneigt; und diese Abneigung schien zu steigen, je mehr sie mit den Protestirenden zusammenkamen, die ihre schon tief eingewurzelte Furcht vor dem Kaiser noch vermehren mochten. Vergebens rieth ihnen Zwingli sich dem Landgrafen zu nähern, was einer Annäherung an die Schweizer gleichkam, weil Philipp dieselbe zu befördern suchte. Immer gab Bürgermeister Besserer, wenn von einer Verbindung mit den Schweizern die Rede war, denen Constanz beigetreten, die gleiche Antwort, „sie fürchten den Kaiser“; als ob ihnen Derselbe hätte gewogen sein können, da ihre Neigung zur zwinglischen Lehre vom Abendmahl nicht verborgen war. Solche Furcht verbreiteten auch Besserer und Andere in der Bürgerschaft, wie groß die Macht des Kaisers sei und

[4]) Constanz an Ulm. K. G. Staats-Archiv Stuttgart.

Derselbe ihr unversöhnlicher Feind, wenn sie eine Verbindung mit den Schweizern eingehen würden [5]). Ohne Wirkung blieb die Erwiederung: die Gunst des Kaisers sei nur durch Verzichtleistung auf die evangelische Lehre zu gewinnen. Nun trat der Reichstag zu Augsburg ein. Die Ulmer waren erschrocken und unentschlossen. Zwar mochten die Tröstungen der schweizerischen Reformatoren Sam und seine Collegen stärken; allein wie konnten sie Zwingli's Ermahnungen folgen und sich anerbieten ihres Glaubens wegen selbst vor dem Kaiser Rechenschaft zu geben, mit der Berufung: sie stehen nicht allein; Luther, Zwingli, Oecolampad, viele Andere lehren auch also, die solcher Lehren Vorgänger, sie aber nur die Nachfolger seien [6]). Solch ein Vorschlag würde von dem Rath nie angenommen worden sein. In Augsburg standen Ulms Boten vereinzelt. Von den Nürnbergern nicht zu den Ständen gezogen, die ein Bekenntniß vorbereiteten, hatten Dieselben auch nicht den Muth, das Bekenntniß der vier Städte zu unterzeichnen, das zum voraus schon verdammt war. Es bedurfte nur der Herzhaftigkeit, die Jakob Sturm bewies, um, besonders nach der Abreise des Landgrafen von Hessen, allen Drohungen und Umtrieben so entgegenzutreten, daß die Einen seinen starken Geist achteten, die Andern den Dämon scheueten, dem sie den hohen Muth zuschrieben [7]). Die Schritte, welche die Ulmer in Augsburg thaten, sind noch in Dunkel gehüllt. Nach den Einen hätten sie eine Confession eingegeben, nach Andern einen Unterricht, und ein Dritter sagt: „die von Ulm sind gar kein nutz und sich für sich selbst verantwort keiner Stadt nichts davon gesagt" [8]). Die abermalige Untersuchung befestigt unsere Ueberzeugung [9]), daß die Ulmer keine Confession eingaben. Sie wollten in Augsburg weder gegen ihren Glauben bekennen, noch zu einer der evangelischen Parteien hinsteuern, sie wollten dort gar kein Bekenntniß ablegen, weil die Gemeinde als solche sich noch nicht ausgesprochen, um keine Einrede der immer noch mächtigen Anhänger des Herkommens hervorzurufen. Ihre Eingabe, nebst dem Verlangen eines Conciliums, mag daher eine Verantwortung gewesen sein, oder eine Darstellung Dessen, was bei ihnen noch nicht geschehen, weil die Reformation wol vorgerückt, aber noch nicht eingeführt war; wobei sie sich auf die Intervention des

---

[5]) Somius Zuinglio 22. Febr. 1530. Zwingli an Jakob Sturm oder Conrad Johann in Strasburg. 28. Febr. 1530. Staats-Archiv Zürich.

[6]) *Zwinglii* et *Oecolamp.* Epist. p. 198.

[7]) Daemonium habere. *Bucer* et *Capito* ad Tigurinos August. 7. Jul. 1530. Staats-Archiv Zürich.

[8]) Jorg Maurer, Stadtschreiber zu Memmingen, an Zwingli 12. Jul. 1530. Ebend.

[9]) Bengel, Archiv Th. 3, 716.

kaiserlichen Canzlers, Bischofs von Constanz, den sie sich geneigt zu machten suchten, verliessen. Die Uebergabe ihrer Verantwortung, wahrscheinlich durch diesen Canzler, geschah in weniger als vierzehn Tagen nach Uebergabe der augsburgischen Confession; und da von Glaubenssachen darin die Rede war, und der Kaiser eben auch das zwingliſche Bekenntniß und das Bekenntniß der vier Städte empfangen, so konnte es leicht heissen, die Ulmer haben eine Confession eingereicht. Durch ihr Benehmen setzten Diese sich allerdings der Nachrede aus, „die todten Menschen mehr dann den wahren starken lebendigen Gott zu fürchten“ [10]); sie zogen sich auch die Unbequemlichkeit zu, mit den gehorsamen Städten vorgerufen zu werden.

Als nun die Sachen für die Protestirenden in Augsburg eine so schlimme Wendung nahmen und der kaiserliche Abschied so hart lautete, sandten die ulmischen Boten denselben nach Hause. Die Gemeinde, muthiger als der Rath, achtete die drohenden Gefahren nicht und entschied mit großer Mehrheit den Abschied zu verwerfen und bei der einmal erkannten Wahrheit zu bleiben. Nun mussten die Ulmer einer Partei sich zuwenden. In Augsburg noch suchten ihre Boten den Rath des klugen und beherzten Sturm, der bei Allem, was er fast noch mehr von den Anhängern Luther's als von den Papisten zu dulden hatte, doch sich Jenen näherte, theils um ihnen zu zeigen, daß eine andere Ansicht über einige Puncte bei ihm und seinen Freunden weder eine Entfernung noch eine Abneigung erzeuge, theils daß die Verschiedenheit nicht so groß sei und keine unübersteiglichen Hindernisse in den Weg lege. So hart der Abschied des Kaisers lautete, so verliessen doch Manche Augsburg in der Ueberzeugung, das seien die wahren Gesinnungen des Kaisers nicht, „der geschmiert Hause richt Alles nach seim Gefallen“. [11]). Es wollten auch die meisten katholischen Stände nichts weniger als einen Krieg, und noch uneiniger machte sie die Wahl Ferdinand's zum römischen König. Die protestirenden Stände schlossen den schmalkaldischen Bund; aber eine Vereinigung in der Lehre vom Abendmahl und also auch eine Verbindung mit den Schweizern, die der Landgraf getroffen, konnte nicht zu Stande kommen. So nahe die Erstere zu sein schien, so weit kam man wieder auseinander; und wenn man in Wittenberg meinte, Bucer gebe in Worten mehr zu als in der That, und Bürgschaft dafür forderte, so war man in Zürich ebenso erstaunt, von den Wittenbergern, die den strengen Lehrbegriff verlangten, über die Lehre vom Abendmahl wieder Saiten zu vernehmen, fast als lockende Töne, die man in Zürich nicht gelinder hätte

[10]) Jorg Maurer.
[11]) Jorg Maurer, „der Kayser ist gütig und ohne Zweifel gutherzig“.

aufziehen können, die aber alsbald verklangen, wenn man sie näher berühren wollte [12]). Ulm trat nun auch dem schmalkaldischen Bunde bei; aber zur Eingehung eines Bürgerrechts mit den Schweizern u. s. w. wollte sich der Rath nie herbeilassen. Schon der religiösen Vereinigung Luther's mit Diesen traten nahe und entfernte Hetzer in den Weg, und es regten sich auch nationale Antipathien.

Mit der Erstarkung der evangelischen Partei indeß wuchs der Muth der Ulmer und das Verlangen nach einer völligen Reformation. Um diese auszuführen, wurden Solche ausersehen, die im Rufe einer mildern Meinung standen: Oecolampad, Bucer, Blaurer, und die Nachbarn in Memmingen und Biberach. Durch Diese ward die Reformation vollends zu Stande gebracht. Der Rath gab eine Entschuldigung heraus, was ihn dazu verursacht habe: „grund und ursach in aller unterthänigkeit und christlicher freundlichkeit, ohne alle verdunklung der wahrheit, in wahrer forcht Gottes als ein Handel, der die ehr derselbigen und der seelen heil belangte." Dieser Entschuldigung waren achtzehn Artikel als Summe ihrer Lehre beigefügt, die sie ihren Freunden mittheilten, damit dieselben sehen, daß „unser fürnemen allein Gott zu lob und niemand zu nachtheil gereiche" [13]). Daneben erklärten sie allen „unterthanigsten und schuldigen gehorsam" gegen den Kaiser und das heilige römische Reich. Kaum waren die Gehülfen am ulmischen Reformationswerk zu Hause, so gelangte an den Rath daselbst die Einladung, in Speyer auf dem Reichstage zu erscheinen, welcher am 14. Herbstmonat eröffnet werden sollte. Diese Einladung erweckte auf's neue die Furcht vor dem Kaiser, Derselbe möchte sie der vorgenommenen Neuerungen wegen zur Rechenschaft ziehen. In dieser Verlegenheit wandten sie sich wieder an ihre schweizerischen Freunde und die Strasburger. Sie trugen den Räthen von Zürich, Basel und Strasburg ihre Besorgnisse vor, daß sie „desselben unsers christlichen fürnemens halb, allerlei beschwerden, zum wenigsten aber (und wann es wol gerath) das begegnet oder von uns gehabt wolle werden, ermelt unser Christenliches bedenken zu verantworten oder als für Gott gefällig auszuführen". Deswegen erbaten sie sich, „zu braiterung der Ehren und des namens Gottes des allmächtigen, der lieb des nächsten, Ir selbst, uns und allen Evangel. Ständen und Stetten, zu fürstand und gutem obangeregt unsere Handlungen in Evangel. sachen dargereicht", durch ihre Gelehrten berathen und durch den Rath ihnen zukommen zu lassen, damit sie sich auf dem Reichstage, wenn sie sollten ihres Fürnehmens halber angegriffen

[12]) *Melanchthon*, Blaurero. Staats-Archiv Zürich.
[13]) Ulm an Zürich 1. Aug. 1531. Ebend.

werden, ihrer Rathschläge bedienen können [14]). An die Gelehrten selbst (Zwingli, Oecolampad [15])) wurde die Bitte gestellt, nach Speyer oder wenigstens bis nach Strasburg zu kommen, um ihres Rathes zu genießen. Die Strasburger hatten noch den Auftrag, bei den Regierungen von Zürich und Basel zu bewirken, daß Zwingli und Oecolampad den Urlaub zur Reise erhielten [16]).

Bereitwillig entsprachen die Räthe und Gelehrten ihrer Bitte. Die zürcherischen Geistlichen und Gelehrten (Zwingli führte die Feder) empfahlen ihnen zuerst das ernstliche gläubige Gebet um Verstand und Kraft zu gutem Rath und standhafter That; dann verwarfen sie alle weitern Schriften zum Schirm ihrer Artikel, die nur neue Verantwortungen erzeugen würden, wie man sie zu Augsburg und an andern Orten genug gehört. Ebensowenig will ihnen die Berufung auf ein Concil einleuchten, denn die Gegner würden wol gute Bedingungen machen, aber nicht halten. Dagegen sollen sie Alles auf Gottes Wort gründen als die einzige Grundfeste des Glaubens, und darauf dringen, daß ein gemein frei Gespräch gehalten werde, auf dem ihre und andere Prädicanten und Gelehrte ihres Glaubens wegen, dessen sie verdächtigt werden, sich erklären können. Dem Vorwurf, nach dem kaiserlichen Abschiede reformirt zu haben, sollen sie mit der Erläuterung begegnen: daß sie vor dem Reichstage in Augsburg die Reformation mit aller Macht zurückgehalten, damit, wenn dieselbe auf dem Reichstage erlangt worden wäre, eine größere Einhelligkeit stattgefunden hätte. Diesem öffentlichen Gutachten fügt Zwingli noch ein vertrautes Schreiben bei. Er sagt ihnen mit Erlaubniß seiner Herren, die ihm aber nicht weiter als bis nach Strasburg zu reisen gestatten werden, seine Dienste zu. Den Rath ermahnt er unerschrocken zu sein trotz der Drohungen und unendlichen Praktiken im Vertrauen auf Gott; „der hat uns trost und schirm zugesagt, deshalb es nit möglich, er muß es uns leisten; dann glaube er fest, der Kayser verzweifle daran den Glauben in Deutschland zu unterdrücken, und ein Krieg wäre ihm jzt sehr ungelegen, aus Furcht; lasse er die Kugel an, sie werde weder laufen noch gehen, wie er wolle". Auch der pfäffische Haufe sei nicht zu fürchten. Dieser brauche den Kaiser nur „zu einem gschüch (Popanz) und Schrecken"; und da Demselben Alles an seinen Gütern gelegen, von denen viele in den Gebieten evangelischer Fürsten und Städte liegen, so würde er ihren Verlust bei entstehendem Kriege besorgen, und damit der Schirm der Gewaltigen aufhören. Auf

[14]) Ulm an Zürich Mittw. nach Assumt. 1531. Ebend.
[15]) Beilage I. u. II. G. K. Staats-Archiv Stuttgart.
[16]) Strasburg an Ulm 2. Herbstmon. 1531. Ebend.

alle Fälle aber soll man sich rüsten, weil dadurch die feindselige Gewalt am ersten in Achtung gehalten werden könne. Auch die vorhabenden Verbindungen lasse er sich gefallen; nicht, daß man auf sie, sondern auf Gott die Hoffnung setze. Am meisten liege dem Kaiser die Bestätigung der Wahl Ferdinand's am Herzen. Er hoffe aber, dieselbe werde „brechen", weil sie zum Nachtheil des Evangeliums geschehen mit so unehrbaren Bestechungen, daß die Geschichte den Mackel nicht verschweigen werde, den der Pfalzgraf sich zugezogen, der „mit dem Kauf umgangen". So unnsichtig schrieb Zwingli, obwol in höchster Eile, mitten unter den größten Geschäften und Gefahren, niedergedrückt durch dunkle Ahnungen, wenige Wochen vor seinem Tode, ohne daß man auch nur eine Misstimmung in diesem Briefe bemerkt, wol aber ein unerschütterliches Vertrauen auf Den, „der alle Ding geschaffen und verordnet und fürsieht in die ewigkeit" [17]).

Ebenso gefällig entsprachen der Rath und die Diener des göttlichen Wortes zu Strasburg der an sie ergangenen Aufforderung. Diese sind bereit „als Christen und Kinder des Lichts, die sich ihres Glaubens nicht schämen — und weil dieser Handel Christo Jesu und Allen, die sich ihm wahrlich ergeben haben, gemein ist", ihren Freunden zu Ulm zu dienen. Nur war der strasburgische Rath noch unentschlossen, ob er die Gelehrten nach Speyer senden wolle. Zum voraus sagte Derselbe die Hülfe ihrer Reichstagboten zu. Sehr weitläufig, von Bucer verfasst, ist das Schreiben im Namen der Gelehrten und Prediger (ausser dem Verfasser unterzeichneten sich Capito, Hedio und Matthäus Zell). Sie meinen zuerst: die Ulmer thun am besten, wenn sie auf das Bekenntniß der vier Städte, denen wol Isni und Biberach bald beitreten werden, sich berufen, in Verbindung mit der Appellation der evangelischen Stände; damit der Handel, der doch nur Einer sei, auch insgemein vorgenommen werde. Ernstlich warnen sie: auf Niemand sich zu verlassen, wie freundlich er sich immer stelle und wie viel Brief und Siegel er geben möge; „darum muß man der menschen halber gescheid sein wie die Schlangen und sich vor menniglich uf das sicherst bewahren, gegen Christo aber unsern Herren nur uf das allereinfältigst sich seinem willen und schirm bevehlen; wo man dann also uf den Felsen Christum vor allem gesetzet ist, werden auch die pforten der Höllen nichts schaffen und wird sein Geist etwas Raths übrig geben". Vor Allem empfehlen auch sie das Gebet und ein „gutes christliches Leben, welches unsers Handels gewaltigster Vertheidiger ist".

---

[17]) Zwingli's und der Züricher Gutachten werden in dem Supplementband zu Zwingli's Schriften, herausgegeben von Schuler und Schultheß, abgedruckt erscheinen.

Es sei daran gelegen, daß viele Leute ihres Vorhabens gründlich bericht werden, „dadurch dann wunderbarlich gebrochen werden, oft auch die nichts dann lauter Eisenbeißer wider uns zu sein vermeinen, dann die wahrheit der Welt und allen Tüfeln zu stark ist. Daneben sind allenthalb viel Gottsfürchtige und mit der Wahrheit getroffene Gewissen, ob sie wol noch bi dem Gegentail stand, diese, so vil sie unsers thuns mer bericht, werden sie auch um so vil gewaltiger entzündet des Antichrists bösen giftigen rathschlägen, desto mit mer fleis und auffsehen zu begegnen, dahin sie auch der geist Christi mächtig treibt". Dadurch werden die Widerwärtigen stuzig, die Gutherzigen kleinmüthig und geneigt, anstatt wider sie zu handeln, Alles auf mildere Wege zu richten und die geschwinden Anschläge zu verzögern, „und mögen die rechten Fürfechter des Teufels zu ihrem Fürnehmen nit kommen, wie wir das vielfaltig erfahren haben". Nach solchen als Trost aufgestellten Erfahrungen reden sie von Concilien mit der Bemerkung: sie halten sich an die Schrift, damit Niemand des Unglaubens sie zeihen könne. Dann verbreiten sie sich über den Vorwurf, daß es einer Gemeinde nicht gebühre für sich allein Misbräuche abzuthun, unnütze Ceremonien, Festtage und dergleichen. „Der Apostel Gemüth ist nicht gewesen, Feste, Fastage zu setzen, sondern ein recht christlich Leben." Auch davon müsse eine jede Commun Rechenschaft geben, „dieweil diese Dinge am Wort Gottes und eines jeden Glauben für sich und gar nit an den Menschen stan, so muß auch ein jeder uff keines Menschen willen gehalt oder Beflissenheit sehen, sondern allein nach dem empfolenen Wort Gottes handeln und dasselbige, wie es ihm Gott zu erkennen gibt, nit wie es die Leut deuten oder gemeiner Bruch und Gewohnheit hältet. Der Gerecht muß seins und keins andern Glaubens leben. Wenn Gott etwas heisset, sey dann dasselbige wider was Verbündnis oder sitten, so soll man's thun, wenn es schon des orts nit geschehen ist; ist's dann unterlassen, so soll man's wieder uffrichten und wo es nit gesetzt ist setzen —. Im Zeitlichen mag ein Christ wol der gemeinen Oberkeit alles heimstellen und dem nachkommen, was sie setzet, ob er's gleich wol zu bessern wüste. Im Geistlichen mus Jeder nach seinem Gewissen handeln".

Die umfassendere Beantwortung der vorgelegten Frage zogen die Strasburger am Ende noch in sieben kürzere Artikel zusammen. Summa ist erstlich: „Nachdem wir wissen, das wir Christo Jesu unserm Herren in jüngenommener Reformation gedient haben, müssen wir uns getrost uff Inn verlassen. Er ist so mächtig, wol auch getreu, daz er uns in seinem dienst erhalten mag und will. Dabei sol man auch im christl. gebet und leben dest emsiger sein und dem Herrn Danck sagen, daz er uns Armen zu den großen Eeren gebraucht, daz wir sein Er vor

der Welt vertaidigen ſollen. — Zum Andern uff das ernſtlich dringen uff ferneres verhör und erörterung des handels, den man uns von wegen gütlichs und menſchlich rechtens ſchuldig iſt, unangeſehen, was unſer gegentail für Leut ſind. Auch wie wir uns uff dieſem tail gegen kayſerliche Maj. und Andere bisher gehalten haben ungern abſlagen ſollten. — Zum Dritten ſich zu aller handlung, ſie werde fürgenommen im ſchein oder wahrheit, alwegen dermaſſen erzeigen als die das Licht begehren und Ir's thuns recht übrig haben. — Zum Vierten fürgenommener Appellation, wo alles nit helfen will, nachkommen. — Zum fünften beſundern fleis ankeren unſers thuns zu berichten, wen man kann, dann ſo unſer handel Gottes iſt, gebürt ſich warlich, daz wir uns nit weniger ſondern viel mer dann in keinem andern handel alles des bevleiſſigen und bearbeiten, dadurch derſelbig kont gefürdert werden. — Zum ſechsten mus man ſich in dem allen wol in aller forcht Gottes und chriſtl. demut und Gottfürchtigkeit, daby aber ſo dapffer ſteiff und unverweglich finden laſſen und gegen menniglich erzaigen, daz man ſpüren mag, daz unſer Sach himmliſch nit irrdiſch ſey und wir aus göttlichem geiſt nit menſchlichem fürwitz handeln. — Zum Sibenten, daz man auch dabei in allem uff das gewarſamſt fahr und nit zweifle, die welt ſtelle ſich glatt wie ſie well, daz ſie uns lieber heut dann morgen verſchlingen welte, dann ſie Chriſtum und den Vater auch unverſöhnlichen haßes haßet. — Dies iſt Erſamen Weiſen günſtigen Herren ein unordentlichs vermiſchts zuſamen, was unſere gedancken, daruff wir meinten uff künftigem Richstag zu handlen ſein. Doch wird der markt kramen leren und Gott durch ſinen geiſt unſer günſtig lieb Herren von Ulm wie auch andere Chriſtliche Stände alweg dahin laiten und führen, daz man ſehen wird Gott uff unſer ſeiten ſeyn. Derſelbig leer und geb uns nur ſinem wort zu geleben, dann wie es gegen der welt liſt und gewalt ſey, darf es kein not. Es mus Im doch himmel und erden weichen, wie auch all Ding durchs wort gemacht ſind. Der Herr mehr uns den Glauben. Amen [18]).“

Die Gutachten Zwingli's, der Strasburger und Oecolampad's [19]) wurden unabhängig von einander gegeben. Die Kürze der Zeit geſtattete kaum die Anzeige des erhaltenen Rufes [20]). Weitere Mittheilungen, wie ſolche ſonſt in wichtigen Sachen geſchahen, konnten nicht ſtattfinden. In den Antworten zeigt ſich auch große Mannichfaltigkeit: da jedes dieſer Gutachten das Gepräge ſeines Verfaſſers trägt, den Scharfſinn Zwingli's, die Feinheit Oecolampad's und die bei aller Feſtigkeit doch ſchmelzenden

[18]) K. G. Staats-Archiv Stuttgart.
[19]) Beilage III. Ebend.
[20]) Beilage IV. Staats-Archiv Zürich.

Töne der Strasburger. Aber in allen herrscht der gleiche evangelische Geist, Muth, Glaube, der Nichts von den Menschen und Alles von Gott sucht. Alle empfahlen in weltlichen Dingen den strengsten Gehorsam gegen den Kaiser, aber als gehorsam wünschten sie von Demselben um so viel mehr, „daß dem Willen des Allmächtigen vor Allem nachgelebt werde"; Alle waren einstimmig, daß die Ulmer in ihrer Entschuldigung sich vor der Welt genugsam verantwortet, „also daß wir guter Hofnung sein, wo es nur gelesen werden möchte, es sollt das sein ausrichten"; Alle hoffen den Sieg der Wahrheit durch das helle Wort Gottes. Belehrung und Trost konnten die Ulmer aus ihrer Freunde Rathschlägen schöpfen. Diese waren insofern vergebens, da der Kaiser, welchem mehr daran gelegen sein musste die protestirenden Stände zu beruhigen als sie zur Verantwortung zu ziehen, den angesagten Reichstag verschob. Ueber die Zeit und Art, wann und wie dieser so nahe bevorstehende Tag abgestellt wurde, herrscht von Sleidan an bei den Geschichtschreibern der Reformation ein Dunkel. Nach dem Abschiede von Regensburg (1532) wäre derselbe „der Türken wegen" verändert worden. Die Strasburger wollten wissen, daß sich der Kaiser habe vernehmen lassen, „den ganzen Handel der Religion erst uff diesem Reichstag (14. Herbstmonat) zu friedlichem Ustrag zu bringen". Oder war es mit diesem Reichstage kein rechter Ernst? Wenige Wochen vor dem 14. Herbstmonats waren noch nicht alle Stände, wenigstens noch nicht alle Städte eingeladen [21]). Offenbar wurde derselbe der religiösen Verhältnisse wegen abgestellt; und wenngleich die Türken kein bloser Vorwand waren, so mussten sie doch als schicklicher Vorwand dienen.

Urkunden.

I.

Den fursichtigen, ersamen wiszen Burgermeistern vnd radt der stadt Vlm, meinen besonders gunstigen vnd lieb herrn.

Ersame, weiszen besunder gunstig vnd lieb Herren meine gantz willig, vnd mit begird berait Dienst sein E. E. weissheit zu voran entbotten, samt wunschlicher bitt, meerung des reichs vnd der gnaden Christi, bei euch. Besunder gunstig lieb Herren, Wie ich vernommen hab auss E. E. W. schrifften, vnd ouch sunderlichem befelch, hie meiner gunstigen herren Burgermaister vnd rads, euch radt slags

---

[21]) Th. *Blaurer*, Ambrosio Blaurero. 25. Aug. Ebend.

halb uff den kunfftigen richstag gen Speir zu fertigen, vnd E. E. W. zuzuschicken wiewol das wenig ja so vil als nichts ist, das mein klein suge E. E. W. vnd hie mein gunstigen herren, zu wilfaren, soll an meinem fleiss, was ich sampt den brudern vermag nit erwinden, Gott gebe gnad. Weitter, dass ouch E. E. W. bittlich begeredt an mich, wo es sach were, das uff zukunfftigen richstag gen Speir oder Straspurg, doch uff vergleitten, mein begeret wird, dass ich mich wolle gutwillig finden lassen, were on not zu bitten mich, der zum tail ewer eigen bin, zuvorab jn den sachen szo Christum betreffend. Dann ich uff eins slechts ermanung so ferrn es mir erlaubt wurdt von mein herren, mich gutwillig erzeige. Bin ouch gantzer zuversicht, mein gnädig herren, werden hierinnen noch E. E. W. noch ander stedten, so das begeren werden abziehen, sunder alle freundtlikait, als christlich nachbuwern bewissen, wie ich schon bei etlichen geneigten willen find, die die andern, ouch wol vermögen. Hiemit wil ich mich E. E. W. als iren willigen befolhen han. Datum zu Basel am 24. Augusti. (1531)

E E. weisshait willig
Jo. Ecolampadius.

II.

Den furnemen, ersamen vnd wissen Jorg vnd Bernard Besserer, nuw vnd alt Burgermaister zu Vlm mein bsunder gunstigen herren.

Gnad vnd frid von Got, Besunder gunstig lieb herren, wie ir sampt andern eweren radsfreunden, mir geschriben, eins radsslags halb, uff kunfftigen richstag zu Speier, zu beradten, hab ich gethan nit wie ein verstendiger, der in solchem fall das klugere befelch, aber als ein gehorsamer, Hierumb ir da min gutten willen, vilmehr dann dass wenig ongnugsam schreiben, wollet vernemen, wie ich auch nach allem meinem geburlichen vermugen In ewerm Dienst berait stand, Es ist mein sorg, das kein radslag werd bei den leuten helfen, die biss hieher, dem wort gottes die eer nit geben han, Jedoch sol man nichts verseumen, Sie werden sprechen, Die sach sei vor vil Jar in conciliis vnd durch die gelerten erorteret, vnd wellen alsso vorhin gewonnen han. Da sol aber gut fur sein, Das wir des wort gottes vns berumen, das vil elter, bewerter, vnd vermögend all ir Irsalen an den sie vil Jar gebuwet han zu verstrohen, Es sein solch ire nichtige ausszug, so offt verantwort, das ich e. w. damit nit hab wollen bemuhen, Dan ich dergleichen vil hett mögen in den radslag inflechten, welti gott das man einmal zu gleicher audientz mocht

kumen, Nit wo man gleich gswetz trib, aber do die warhait auch einfeltig herfurbracht mer gelte. wo euwer radslag bstund das sich etlich gelerten gen Strassburg fugen solten, uff etlicher stet beger, schreiben vnd vergleitten, Meiner Herrn halben wo in gschriben wurd, acht ich werd es kein mangel han, sie wurden mich villeicht schicken, Aber lieben Herren es wer gutt, das die predicanten nit lang von Iren kirchen weren, vnd man nit onnutz vnd vergebens die Zeit allda verlier. Ob etliche predicanten hieher den weg nemen, trawt ich mit hilff meiner Herren in einem tag sicher mit inen gen Straspurg zu kommen. Got schick es wie es zu seiner eer nutz vnd gut. weiter ist nit sunder nuw Zeitung Der Mysisch krieg hat noch kein end. So ist man ouch noch mit den funff orten nit verainbaret Es gan allerley trewungen, got welle die hinterslagen Geben zu Basel am ersten tag Septembris (1531)

E. williger Joa. Œcolampadius.

III.

An die furnemen, ersamen wissen Hern Burgermaister vnd Rädt einer Loblichen Stat Vlm, vom evangelischen Handel. Gutbedunckung Joan. Oecolampadii.

Ersamen vnd wysen besonder gunstig lieb Herren. Wir wissen als ouch Christus selbs kuntschaft gibt, die kinder diser welt in irer art kluger, dan die kinder des lichts. Es feiert vnd schlafft ouch nicht der tausent listig feind, sorgsam wie er in seiner gewer onvertreten bleib. Aber wo man zu gott vnd syner warheit zum fordersten ein uffsehen hat, do man ouch seyn reich zum ersten suchet, sol man billig onerschrocken vnd grossmuttig sein, dann Gott des die sach ist, weisst mag vnd wil si ongezweiffelt wol aussfuren, Er weist die arglistigkeyt zu ergretzschen in jr fuchsgscheydikeit, er kan ouch yre radtsleg zu nichten machen, wie vnd wir das zum offtermal erfaren handt, das er die, so andern gruben grabeu, in die gruben geworffen hat, dass ouch euch billich fröwen solle, wie es vnd euch hoch erfröwet, das ich nit anders spure noch erfünde, in der New angenomenen Reformation, nicht anderst gesucht werden, dann die eer vnd glorie gottes, das im nach synem wolgefallen bey euch gedient werde, in warem glouben vnd vertruwen, vnd ongeferwbter Christlicher lieb, in ussrütung aller laster vnd gruwel, so den zorn gottes erwegen möchten. Es ist je nicht der eigen gsuch bey euch, die gotzgaben vnd kirchenbsitzung in eygnen nutz sunder die yn besseren vnd frummen, wo man die missbrucht hat, zu wenden. So

suchet ir frilich ouch nit den gunst des Herren diser welt, noch ruwe damit, welche in ander weg, bass zu erlangen. Aber das ir vor gott, der solches gebotten hat, als for vnserm allgemeinen richter, mit eeren vnd fröwden beston möcht. Bei solchem furnemen darff im niemant grusen lan. Es ist ein gewaltiger bystand der warheit, welche je vnd je onuberwunden bliben ist, ob sie schon einfaltig vnd bloss vnd der weltlichen gschwindikeyt gschmuck onwissen inher kompt. Darumb bei solchen gutten vnd Göttlichen sachen nit von nötten, vns vil bekummern, wie wir bstan sondern dem Herren vertruwen, der den Seynen seyn beywesen zugsagt hat biss zu end der welt, vnd ouch so man fur fursten gefürt werden, der onuberschwenglich geist des vatters. Der waren Christen sorg ist, uffrichtig, on arglistigkeyt wandlen vnd nit angsthafftig seyn, wie die sach wol ussgang, dann inen kein zwifel ist, den gutten werden alle Ding zum gutten geendet. Die Christen werden lassen, vorteylig, ontruwe, falsch practiciren vnd fynantzerey, die on dess nit besser sein, sie aber werden im licht einher gon, mit eins löwen hertz als der Salomo sagt —. Jedoch bey solch gut Vertruwen wirdt niemant wakbarer, onverdrosner, vmbsichtiger sein, den eben sie die waren Christen, wissen wol das sie Gott nit versuchen sollen, der inen gesagt hat: Seindt einfaltig wie die teublin vnd fursichtig oder gscheid wie die schlangen. Sie wissen wol, das sie mitten unter den wölffen vnd in der verkerten bosslistigen welt wandern mussen, desshalben ouch gantz nicht unterlassen, dardurch ir onschuld erkant vnd die warheyt ussgespreittet werde. Insonderheit yetz im kunfftigen Richstag wurd billich von E. E. Wissheit mit verachtent, aber allerley gutte furberadten anschleg verfassent, wie in der sach der waren christlichen religion weitter furgeschritten werde, wiewol sich die hendel nit all lassen furbetrachten sonder wie die merktlewt verkouffen, also auch die tag bringen mit inen die ratsleg. Es ist nit wol muglich, alle griff damit die widersacher vmbgon vorhin gantz bedencken, deshalben gut vnd von nöten ist, das dahin verordnet werden, gotzfurchtig vnd klug männer, die die geschwindikeyt der widersacher bald erkennen mögen. Vnd diewil ouch vom wort gottes villicht frag vnd ynred uss der gschrifft furgehalten werden moechte, so es dann nit eins jeden gab ist, die artlichst vnd gewissest ausslegung der schrifft haben vnd villeicht der widerparten aber mit iren Fableren vnd Cochleen erscheinen würd, das dan (wie mich beduncken will schon etlicher mass by E. E. wissheit geraten) ouch ettlich vnser religion, eins namens vnd ansehens versamlet weren, die solch onnutzs gschwetzs, mit schrifften oder leeren an tag pringen moechten, widerlegen vnd vmbsturtzen.

Man hat nun sovil Richstag vnd versamlung ghalten ob yrgendt einikeit der religion finden wurden (wiewol man nit so fast vff einikeit gesehen hat als das yede partey, die ander von irem furnemen gantz abtrib vnd das ir erhielt) vnd sind harnach ergrundet worden all mittel vnd weg, so zu friden dienlich, vnd haben aber vnser sund vnd ondanckparkeit gegen gott verdienet, das nit allein gar wenig ussgerichtet ist, sunder ouch bleibt man zu beyden teyl verhetzet vnd onvertreglicher. Deshalben ouch gut, das man von yetz an die zit des Richstag in allen kirchen das volck ernstlicher ermanet würd gott anzuruffen, damit die kirch zur einikeit kommen moecht, dann wiewol viler luten halb wenig zu hoffen als wol als in vorigen Richstagen, so ist doch gott kein ziel zu stecken, wan er uns erhören will, er will ye vmb seyn gnade sonderlich angerufft werden.

Aus vergangnen Richstagen mag man sich wol erlernen, worin der mangel vnd der fel erfunden, was die grösseste hinderniss gebracht hab, dann gentzlich zu b'sorgen, der Satan werde sich derselbigen weren, mit den nu gelungen ist, mehr dann vorhin brauchen. Er ist je nit do weichens halb, möchten im aber solche waffen entwert werden, wer mehr besserung zu hoffen. Nun hab ich recht verstanden So ist zum ersten K. M. des Evangelischen handels von grund nit recht berichtet. So sein zum andern die Evangelischen Herren vnd Stedt vnder in zertrennt gewesen, in vil sachen, darzu so sein die widerparten gar wol mit grossem gunst, mit verachtung der vnsern verhort worden, furgetragen was in geliebt, der stuck ist keins, es wer allein gnug, wo die warheit nit so starck, sie auszumachen.

Das erst, nemlich das K. M. vnderricht werd, ist schwerlich zu wenden, denn K. M. ist, wie zu wissen nit dermassen vfferzogen, das si die Evangelisch sach so bald erkennet, die do blut vnd fleisch nit offenberen mag, wiewol ir das Evangelium, gwaltshalben, onversagt. So kompt ir allerley von ir pfaffheit vnd des Bapsts gschwornen fur das gantz wider vns, dabey ist sie mit andern geschefften beladen, die sie nit lassen daruon tieffer nachdenken, wie wol sie K. M. als sich last ansehen, gantz vff die ander seiten henckt, muste man sich doch unterston, damit sie bass vnderricht würde, das ir K. M. furgetragen wurde, wie vil der eeren gottes zuwider vnd Römischen Reich abbruchig, in Pepstlichem wesen furgang. Dann K. M. sei jetzumal besinnet wie sie well, hat sie doch den namen, das sie etwas gotzforcht hab vnd wo sie bessers unterwiesen wer, wurde sie auch anders handeln. So würd nun bey solcher K. M. der glast der warheit, wo es gschicklich vnd bequemlich furbracht vnd angenommen

nit wenig vermögen, Sie wurde uff das wenigst sich iro nit widersetzen, ob sie welte den Pepstischen kein abbruch thun. Hieran wil aber vil gelegen seyn, wie solche warheit ir angebracht werde, das sie sich nit daran stosst, vnd wurd eins gschickten vnd uberus klugen vnd erfarnen manss, der ir K. M. angenem sei vnd in ir weiss sich zu schicken wuste, not sein, der wol zu finden were, wolt man K. M. zum ersten als abtgöttisch vnd gantz wandernd in der finsterniss anzepfen, wie zu zeiten onerfaren Predicanten thun, so würd es on anstoss nye mögen furgan vnd kein frucht bringen. Dann wo etwas gotzforcht ist, will man nit gantz ongotzförchtig seyn.

Es möcht ein erfarner houbtman oder furst sich in gelegnem gesprech bey K. M. in solcher mass horen lan, wie das etwa allein das Teutschland, on alle seine beschwerd, ettlich legion krieger den Römern erhalten hab, wie es by dem Julio Caesare vnd Cornelio Tacito erfunden wirt, ist ouch ein solche grosse macht der Schwaben gehört worden. Nun aber diewil so vil Prelaturen vnd Klöstern so hoch uffkommen, alle Ding mit grossem beschwerd zu wegen bracht seyen. It. das in den Stifften vnd klöstern vil alter stammen vnd gschlecht abgangen seyn vnd zu zitten die aller Adelichsten, das immer schad. It. das alle Keyser von Pepstlicher grosmechtikeit, wenig ussgenommen, in gros gefar vnd onruw kommen seyn, vnd klein truw gefunden han, ouch allein dahin von dem gebrucht worden, iren pracht zu erhalten. It. was furschub seins gwalts der Turk hat genommen, diewil die Pepstler iren bracht beflissen zu erhalten, denn der Dingen möcht man vil alt vnd new exempel haben. Mit solcher vnd derglichen weis oder anzeig moechte man wol anzeigen, was grossen Abbruch dem Römischen Rich durch die Pepstern geschehn vnd gleich darmit zu verston geben, das gott darmit nit geeret würd, so eben durch die das Romisch Rich gemindert werden solte, die zu betten vnd predigen allein verordnet vnd das man eben muss von inen in bitweiss erlangt werden, das vor gott K. M. zugehorigk. Wo dan gespuret würd K. M. solchs begriffen, möcht ein verstendiger vil weg anzeigen irer majestet conscientz in krafft des Evangeliums zu helffen, als das K. M. möge wol in ander weg Gott vil gfelliger sein, denn so sie solche schedliche leut in irem bracht under solchem tittel erhaltet. Da so wurde dan, so er nit so gantz der Pepster gfangner wer, die Evangelisch sach, so in zu vilen ouch der welt nach dienlich audientz finden, da muste als einem Gottesförchtigen Keyser, der waren vnd der falschen diener Gottes oder der Kirchen vnderscheid vnd was eer eyner jeden gebur mit fleyss dargethan werden. Dan bey Gottesförchtigen Herzen dahin tringen,

als were all priesterschafft vnd all kirchenbruch, onutz vnd beschwerlich, wie es in der warheit nit ist, vnd on solchs kein religion bston mag, wer uberuss abschewlich. Wo man aber irgend ein Artzend oder weydtman fynde, der sonder gnad hette vnd in geheym gehört würde, der wurde ouch gelegenheyt han zu reden von den speisen so von gott erloubt, von vnderscheid der zeit vnd der tag, vnd damit das war fasten vnd das war feyern mit fugen einreihen vnd also einfieren den Evangelischen in allen sachen nit onrecht zu geben sein, wo sie sunst mit Gottsforcht handlen. Ein solcher man, wo er geubt were, möcht ein gutten weg machen. Gott wolle ir irgend ein solchen erwecken. Mit gelt sind solch leut nit zu erkauffen, dann so sie vmb gelts willen handlen vnd nit auss gotsliebe werden sie nichts ausrichten sonder zag vnd halbmundig sein.

Wo sich etlich fursten bemugen wolten friden zu machen als vnderthedinger, by denselbigen wo sie anderst nit der warheyt so gantz zuwider, must man sich bewerben, das sie zuwegen brechten irgend einen besonders erfarenen Gottesförchtigen, der in benandt muss seyn, als Herr Jacob Sturm oder seinsgleichen, K. M. der sach halben zu berichten etwas gründlichers. Dan in offner audientz sein die langen red den Höchstgewaltigen vast verdrossen vnd würd fur dem end des anfangs oft vergessen. Es wer grosse gnad, wo die vndertedinger solchs selbs vermochten, dorfften oder welten furhalten in solcher weiss, Wie das zu beiden Theil noch ein gloub in ein Herren Christum erfunden wird vnd das man zu beiden Theil vff ein frum recht leben drunge. Nun sey es menschlich, etwas zum ersten nit wissen gentzlich vnd vermeynen dennocht man hab das besser theil vor im, das nit allein weltlichen Herrn sondern ouch den gelertisten Doctoribus zum offtermal widerfaren ist vnd S. Paulus sagt selbs, do er ein knab war redt er wie ein knab, vnd den Philippern, was Gott nit geoffenbart hat, das offenbar er aber noch. It. das er es noch nicht gar begriffen hab. vnd in solcher furhaltung gemelte K. M. das demutigst betten, das sie sich so vil mussigte, dwil sie sunst vilmal von papstlern bericht, ouch ein solchen gloubwurdigen vnd verstendigen, sich des wegs ouch berichten lon. Der wurde nun von Stuck zu Stuck wol mögen anzeigen, das es gantz nit der meynung seie der eer Gottes etwas abzubrechen, aber den rechten waren Gottsdienst wie Gott selbs gebotten hat zu uffnen, wurde ouch erzelt, was wir uff Christum vnd syn liden halten vnd wie Gott mit seinem Geist rechtfertigt vnd from macht.

Wo aber solch audientz insunderheit nit zu verhoffen vnd allein offentlich gehandelt wurde, so vertruwe man Gott vnd der warheit

aber eins vnd so wider vns wie vormals geklagt wurde, das man dan solche clag als onbillich furgeworffen vnd beklagen vns vielmer ongleichs widerfaren, dieweil unser widersacher mit so vil onbeybringlichen vnd onwarhafftigen verklagen sein K. M. vns abgunstig gmacht, welches dan alles mit klaren kuntschafften dargethan werde, mit furwelbung so man dem waren Wort Gottes gefolgt, wer den, das man sich nit versehen hab oder sol wider K. M. gehandlet han. Dan so waere die Confutation Buceri jetz ausgangen als ich hoff wol platz han oder die gschrifft Lutheri oder ander darinnen ein oder vil furgeworffne artickel entschuldiget werden, dan so mag durch den redner leer gegen leer per antitheses verglichen werden, mit beylouffender beklagung exclamationes vnd derley stuck, zu bewegen K. M. vnd zugesetzter bestendig erbiettung bereyt sin durch vnser glerten, das solches war seie onleuckbarlich an tag zu bringen.

Deshalben mich aber eins fur gut ansehe, wie dan E. E. W. geraten, ob etlicher der glerten zu Strasburg wartenden, vnd do so eintrag oder inred geschech, gleich bereyt antwort zu schicken. Speyr wurde inen gantz ein uberlegen blatz sein vnd solte ich darzu als ein ongeschickter erfordert werden, wurd ich nit bald gen Speyr urlaub überkommen, aber gen Strasburg würd es mir vnd vileicht ander ouch gelegen bucher vnd sicherheit halber. Wo wol aber Bucerus sampt seinen Brudern zu Strasburg denen sachen ubrig gnugsam seyen, jedoch ansehens vnd verwilligung halber, wer es vil besser, das ouch ettlich ander by inen weren, dan die Pepstler zu Augspurg mit vile der personen hofften ein schin zu machen, wiewol die warheyt das nit bedarff, aber die lut haben schlechte Urtheil zu zeitten.

Wo nun K. M. die unser also gnediclich verhort, hoffte ich die warheyt solte die lugen dermassen schenden, das wir sie geniessen wurden. Wo aber K. M. nit verhören wolt vnd aber dem gegenteil wilfaren, so wurde von nöten seyn als Christen von wegen der kirchen so von dem Wort Gottes nit wychen künten, sich offentlich bezeugen, sich der warheit nit mögen verzeyhen. Sunst aber K. M. so man dess erlassen were, allen geburlichen vnd schuldigen gehorsam zu thun wie von alter her.

Hieby ouch zu melden wo ouch in Hispanien vnd in Italien ouch ander lande K. M. vnderwurfflich zu besorgen, das durch die Practicirung des Papst vnd der Cardinalen zu besorgen, wo K. M. nit ernstlich vnd trutzlich vff die Evangelischen treng oder fruntlicher wer, uffrur vnd onruwen erwachsen möchte, wer dan zu erheben, wie sich solch Herrn vnd stett, die redlich am Römischen Rich gehalten, wurden ouch mit allem irem vermügen daran sein, wo sich

K. M. dem Evangelium gunstig werd sein in wider menglich nit bestecken lon, solches wer K. M. in geheim furzuspringen.

So möchte ouch K. M. eins andern weg unterrichtet werden, seiner K. M. onnachtheilig vnd beyden partheyen, zum theil lidlich, nemlich das beed partheyen verwilligen, des glouben halben, welche die vier Houbt vnd furnemlich concilia bekendt handt, das erst zu Nicaea, das ander zu Constantinopel, das drit zu Epheso vnd das viert zu Calcaedone, dan in den stucken, so den glouben betreffen, haben sy sich der gschrifft wol gebrucht vnd seyn die vier onverlumdesten vnd die kirch sie als vier Evangelia gehalten, das aber sunst sitten vnd weis eusserlichs leben antrifft, onangesehen was die Canones in den oder andern Concilien beschlossen, vermögen, erfordert Christliche freyheit, onbeschweret lassen alle Kirchen, sofern sie die Sacramenten des touffs, des Herren nachtmal vn der Buss nit ongemess dem göttlichen wort halten. Damit möchten Ceremonien vnd eigensatzungen in der kirchen onverbotten seyn, wie die inen am besserlichsten, vnd dem wort Gottes nit zuwider vnd das das Wort Gottes ongefelscht gepredigt wurde. Es hat nie zu guttem friden dient vil artickel machen, es bedarff ouch der gemeyn Christ nit vil artickel *zum Heyl, dan* dero er onbegreifflich sonder mag *selig werden, wo er Christum* waren Gott vnd menschen als seyn gnugsamen erlöser in das ewig leben gloubet vnd warlich bekennet, dan solcher, ouch ander glöublichs nit widerfichtet, sondern gern annympt.

Es hat sich desglichen mer begeben vor vnd nach dem Concilio zu Epheso, waren die Bistum des antiochenischen Patriarchats ouch abgefallen vnd so lang pliben sy von andern abgesondert, biss Aratius der alt Bischoff zu Berea, auss der Epistel Athanasii zu Epicteto, Bischoff zu Corintho, sich erfand, das nicht nuwes zugsagt war, dan was der Apostel leer zugesezt wurde, billich als argwönisch nit angenommen werden soll. vnd do man es darby liess blieben, ward gutter frid. Also ouch der leer des glouben halben, wo es blib by den vier gemelten Concilien weren schon vil spaen uffgehebt. Nu die Artickel, dorumb die widersecher fechten, sein alle nuwe, vnd wider die schrifft, das der gloub one die werck nit selig gmacht, das im Fegfur gnug geschech, das die Mess ist ein gnugthuend opfer fur die sund u. s. w. Wo nun solches an der widerpartey vermocht werden, so wurde aber einmal durch die gelerten zu beyden theyl wol erortert werden, was nuw oder alt, vnd wo man die warheyt hörte, vnd anneme, wurd dan zu reden wie do gepredigt solt werden zu beyden theyl onruw zu vermeyden.

Ess ist zum andern im nechsten Reichstag nit ein klein zertrennung gewesen der Evangelischen vnd man wird sich ietz vil mer flyssen, die noch mer zertrennen. Nu got hat biss hieher wunderbarlich gewurcket, wurdt villicht einmal die hand abziehen, wo man nit grösser lieb zusamen tragen wurdt. Ein bruder dem do ein bruder hilfft, ist wie ein gutte maere. Es ist ein Vrsach der absunderung des sacraments halb, wie ubel bekumpt vns die, wie werden wir die fernen herzuziehen, vnd mögen die nechsten nit gewinnen. Aber do seynd zween mittel, entweder sol man mit den predicanten schaffen, das sy eins seyen, dan wo sy zu beyden syten ire eigensinnikeit fallen lan, mögen sy wol zusammen tretten. Oder wo die predicanten je nit sich vereinbaren, so mag die Oberkeyt dennocht ein verstand mit eim han, Ist alweg lidlicher Juda hab buntnisse vnd verstand mit dem Israel, vnd widerumb, dan das Israel oder Juda mit den Assyriern vnd Egyptiern, dan das wir des handels halb mochten uns wol verglichen, hab ich von myner ersten billichen antwort an bis uff das letzst alweg mich mercken lan. Bucerus hat sich vil vnd wol darinn bemuhet, es bristet aber Demutikeyt. Wo nu im radt erfunden wirdt, etlich predicanten zusammen zu bschicken, möchte wol nutzlich darin gehandelt werden als ich hoff. Man hat von Gottes gnaden alle Heilgen, aller lerer, vnd aller Concilien Handlung, darinn so vil ermessen, das wer do will, wol wissen moechte, wo die warheyt. Aber ich wolte ongern daran seyn, das gmelt glerten in beiwesen der layen vil disputiren solten. Sunder das sy by eim versamlet, nit als zu partheyen aber jeder fur sich selbs, solte syn sach verstendigen, vnd das die, so lang versamlet bleiben, biss sy sich vereinbarten, wo aber ein widerspenniger, der on ursach der gschrifft vnd irem naturlichen verstand, nit volg wolte thun, würd von andern excludirt, vnd onfridsam geachtet. Erfynde sich dan, das sy vereinbaret wurden, mögen billich die Herren vnd Stett, von inen vernemen, wie vnd worinn, vnd sich nit mer trennen lassen. Vnd wo die Predicanten noch stessig blyben. were in den Herrn zu gdenken, das sie dennocht ongetrennt bleiben. Gantz sicher ist es blyben by dem berg Zion vnd dem Huss David oder Juda, do man verkundt Jhesum unsern gantzen vollkommen erlöser, obschon in mittler zyt. etlich span vnd zwitracht erstan vnder den Propheten. so sollen doch beide Theil dem Herren zueylen, damit der berg Zion von frembdlingen nit zu einer wuste werde, wo man ouch sehe das man mit der prophetie das ist predigen, onbescheiden, ontruwlich, ja gantz ongeistlich vmbgingen, das dan den onbescheiden untersagt wurd, jedoch sy zuvor verhören vnd des uberzeugen. Niemant mag ussprechen,

was der zanck alleyn schaden gethan hat vnd pringen mag. Man darff sich nit keren an die Pepstler, so kommen vnd sagen, Eia ir gefallend vnns noch bass dan die Zwinglischen, fallend allein nit in dieselben ketzereyen, so wirt der sach noch wol radt, so werdent ir wol bestan. Es ist aber erdichter falscher trug. vnd Philippus Macedons list einer, der bracht also gantz Griechenland vnder sich, do er yetz den Athener vnd hernach den Tebaner alles gutzs zusagt, wer das nit verstan wil, der hat kein verstand. Es ist inen je lutherisch im Hertzen eben als vil oder villeicht mer verhasset als zwinglisch.

Zur zertrennung fleissen sich ouch die pepstler, das sie die Botschafften mit schenckung vnd verheissungen abrichten, ouch erschrecken mit vil erdichten nuw zeytung vnd schreckworten. Die bottschafft musse man nit lassen entgelten, das sie von kleynen stedten, vnd sie ouch stercken mit guttem, bruderlichem trewlichen ansprechen vnd zusagen, sy nit zu verlassen, vnd warnen, das nit allein des Evangeliums halben gehandelt werde, Ja ouch zu besorgen das etlich all ir freyheit verlieren werden, wie vil in ietzt zugesagt wurde.

Ein verstand mit einer Christlichen Burgerschafft der Eidgenossen meins urteils, möcht nit geschaden, dann sie nit angenommen wirdt gegen das Römisch Rich aber zur Furderung des Evangelischen Handels.

Zum dritten hat vil hindernuss bracht vnd bringt ouch noch, der Papisten verzug vnd vorteil, dan sie wollendt in der possession seyn, vnd die vnnsern verbannen, vnd fur verbandt vnd offentlich Ketzer halten, wiewol mit gschrifft onuberwunden, da ist geferlich zu handlen, mit vorhin verlornem spill. Darumb solchen zu begegnen, würd zu begeren seyn, das zuvor verwilligt werd von dem glouben zu handlen, darumb dan der span vnd wo dan der gnugsam ausfundig, dan möcht dan das theyl, so sich absunderet, vnd warlich schuldig wer, die buss vnd der bann verkundigt werden wie ouch im Concilio zu Seleucia furgehalten It. in historia Trip. Lib. 5, c. 31. Vnd desgleichen geschehen zu Epheso. Wo nun solches ouch gschech, würd vil ongeschikts vnderwegen pliben, so sunst, zween, drey, von den Papisten anrichten, wie es in geliebt. Solt man ie verbandt halten, were billicher, das man fur verbandt hielte, Hurer dan Eemaenner, bruchig an gottes dan an menschen gsetz, trunckenboltzs, dan die mit gotzforcht vnd dank am fritag fleisch essen, die do vil beten vmb gelt, Simonisch, dan die im Geist oder mit verstand wenig, die do ire eigen tröum, dan die das wort gottes predigen. Es solte die red eins der do am letzsten sitzt, vnd die warheyt mit grund

redt, mer gelten dan aller derer red, so on göttlicher gschrifft vnd grund geschehen. Man möchte in ouch sagen, wie bedörffen sy sich der Vaetter berhumen, diewil sye die Vaetter der Vaetter, das ist die ersten Vaetter vnd Apostel nit hochachten. Darumb nit der fursitz aber die warheyt solte mer gelten. Gott offenbaret den kleynen das er vor den grossen verbirgt, vnd der so verachtet vor der welt brucht es zu schanden des so in der welt praechtlich.

Niemant mag es widersprechen das die warheyt vnd die weissheyt sy bey gantz wenig leuten, auch bey den die do for geistlich gehalten werden, als wenig als das gesicht in dem gantzen leib ist, so wenig in allen Christen gruntliche erkentniss der warheyt, vnd wirt doch die gantz Christenheyt onverachtet vnd wie S. Augustin in dem buch de utilitate redendt vnd in einem andern, contra Epistolium Manichaei quia unum fundamentum anzucht, ists wol zu erlernen, das man nit vff die vilen sich verlassen soll, aber solch lerer suchen, die von Geistlichen dingen mögen wisslich vnd verstendiklich leren, wenn sie ouch sich vil wolten rumen der Römischen Kirchen, welche bissher im glouben bestendig, möchten wir wol mit der warheyt, wie die Orientalischen von vns reden, sagen, das so wir die warheyt haben, vnd sy schon der Papst nit hat, so würdt doch gesagt, vnser leer sey in der Romischen kirchen. Es seie aber yttel faul usszug vnd wo man nit anderst audientz gibt, dan bis hieher, so wirt es mit der warheyt gon wie mit Christo fur Herodes.

Ersame, weyse sonder gunstige Herrn, mir zwifelt nit Bucerus hab in der ableynung der Confutation zu Augspurg uff ein nuwes gnugsam verlegt aller Pepstler gegenwurff. Wo aber das nit vnd würden mir solche zugestelt, welt ich mich aber halten aller gebur, nach allem mynem vermögen. Vnd wo mir insunderheyt einer oder vil artickel zugestelt weren, solt mir ouch yetz kein schlaff nit zu lieb sein gewesen, ich welte mich als ein danckbarer vnd williger gegen E. E. W. erzeygt han, des ouch noch gantz vrbüttig bin. Jetzmal hab ich nit anders wissen zu schreiben, dan das, on zwifel, ir forhin besinnet syndt. Nemlich

1. das man wel in gutter sach Gott wol vertruwen
2. In lassen fleyslich anruffen
3. schicken gotforchtsame, gtreüw, klug bottschafften
4. Verfasset sein, mit glerten des wort Gottes
5. K. Majestet bewegen gleich vnd gnedig audientz zu geben
6. suchen einhellikeit der fursten vnd stetten so Evangelisch
7. lassen die warheyt vorhin erörtern, ee vnd man sich als ketzer oder abtrunnig schelten gestatte.

Die siben artickel hab ich ietz anzeygt, welte man ie der warheyt nit stadt thun vnd darvon abtriben, muss man von ir sich nit lassen abwenden, sondern den himmlischen keyser, mer dan den irrdischen furchten, des sich ouch bezugen vnd appellieren fur ein bass unterrichten keyser, vnd wo es aber ie ein onglaeubiger wolte seyn, ouch noch seyn, noch des Reichs sach bedencken, sich beruffen fur ein gantz gemeyn war Christenlich Concilium, wiewol das bey denen villeicht ein gspött, so ist es doch beyden Glaeubigen eine bezeugung des gloubens vnd Entschuldigung der Ongehorsame, wurdt darby E. E. W. sich vnd die ire wittwen vnd waysen zu schirmen, onvergessen sein. Diss meyn einfeltig schlecht schriben, wol E. E. W. im besten verston vnd mich als iren willigen befolhen han. Dat. zu Basel prima Septembr. anno 1531.

E. W.
williger Joa. Ocolāpadius.

IV.

Huldrico Zwinglio dilecto fratri.

S. Scripserunt mi Huldrice et mihi Vlmenses, opinor, in eandem, in quod tibi scripserunt, sententiam. Honestum nimirum petunt, ut sunt viri solliciti ac pii. Dignissimi erunt, quibus mos geratur, nimirum ut instructiores compareant in futuris Comitiis, et forsan in loco commodo nostra opera utantur. Praestabis te illis, ut omnium usui expositus es, talem, qualem te, quum illic ageremus, praedicavimus esse. Si quid tale est, fac ut sciam. Arcana ad me nihil. Bene vale. Basileae XXIV. Augusti.

Tuus Oecolampadius.

XII.

Des Johannes Musculus,

Pfarrers in der Lebuser Vorstadt zu Frankfurt a. d. Oder,

Landesverweisung *).

Von

Dr. th. Chr. Wilh. Spieker,

Prof. u. Superintendent in Frankfurt a. d. Oder.

Andreas Musculus, seit 1545 Pfarrer zu Frankfurt a. d. O. und nach Agricola's Tode General-Superintendent der Mark Brandenburg, war ein Mann von vieler Gelehrsamkeit mit vortrefflichen Kanzelgaben [1]) und feurigem Eifer für die Kirche, aber von heftiger Gemüthsart, herrisch und streitsüchtig. Er hat der Kirche wesentliche Dienste geleistet, für ihre Rechte und Besitzthümer wacker gestritten, für Schulen und Hospitäler treulich gesorgt; würde aber mehr und segensreicher haben wirken können, wenn er nicht mit dem Magistrate fortwährend in Hader und Streit gelebt [2]) und gar eigensinnig und störrig gewesen wäre. Bei seinem Landes-

*) Als charakteristische Zeichnung der Gestalt, welche der Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformations-Jahrhunderts theilweise angenommen oder vielmehr erhalten hatte. Der Herausgeber.

[1]) Ein vielbekanntes Specimen seiner Kanzelberedsamkeit ist der „Hosenteufel"; zuerst 1556 zu Frankfurt a. d. O., im folgenden Jahre wieder aufgelegt unter dem erweiterten Titel: „Vom zerluderten, zucht- und ehrverwegenen pludrichten Hosenteufel, Vermahnung und Warnung"; nachgedruckt auch 1563 zu Frankfurt a. M. Musculus ließ noch einen „Fluch- Ehe- und Lügenteufel" folgen und fand damit so viel Beifall, daß auch andere Geistliche an der Fronte ihrer heiligen Reden einen Teufel paradiren liessen. So erschien Spangenberg's „Jagdteufel", Friedrich's „Saufteufel", Müller's „Hoffahrtsteufel" u. s. w. Und um keinen unbeachtet zu lassen, wurden 24 Teufel dieser Art, wie sie einzeln zum Vorschein gekommen waren, zu Frankfurt a. M. 1575 und wiederum 1585 in einem „Theatrum Diabolorum" zusammengedruckt. Vgl. Möhsen's Gesch. der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, 496.

[2]) Der Magistrat beschwerte sich beim Landesherrn über des Pfarrers An-

herrn, dem Kurfürst Joachim II., stand er in großem Ansehn und wurde von ihm in allen kirchlichen Angelegenheiten um Rath befragt. Bei der Anfertigung der Concordienformel auf Kloster Bergen [3]) und bei den Landessynoden wusste er seine Stimme geltend zu machen [4]).

Mit seinen Söhnen hatte er Unglück. Sein jüngster Sohn, David, brach beim Sturze von einem Baum das Genick; und sein älterer Sohn, Johannes, Pfarrer in der Lebuser Vorstadt, wurde wegen der Verschüttung geweiheten Weins beim Abendmahle Landes verwiesen. Die darüber im königl. geheimen Staatsarchiv zu Berlin, in der alten rathhäuslichen Registratur und in dem frankfurter Pfarrarchiv noch vollständig vorhandenen Acten beginnen unterm 3. April 1568 mit folgender Zuschrift des Kurfürsten an den Rector Magnificus, an die Doctoren der Universität, sowie an die Bürgermeister und Rathmänner zu Frankfurt: „Unsern günstigen Gruß zuvor. Würdige, hochgelehrte und liebe Getreue. Uns gelanget glaubwürdig an, daß der Pfarrer in der Lebusischen Vorstadt und Cliston daselbst zu Cliston in Verreichung des Hochwürdigen Sacraments des Leibes und Blutes Unsers Herrn Jesu Christi den Kelch vergossen und darauf mit Füßen getreten haben soll. Nun ist uns nicht wenig befremdlich, daß ihr uns von solcher unchristlichen, hochbeschwerlichen Handlung, damit unser Herr Gott ein ganzes Land straft, nicht anher Bericht gethan, sondern dazu stille schweiget. Wann uns aber als dem Landesfürsten hiervon gründlichen Bericht zu haben und solch Uebel zu strafen im höchsten aufliegt, als begehren wir demnach gnädiglich hiermit befehlend, wollet aus eurer Mitte Personen verordnen,

---

maaßungen, „der mit einem Fuße im Rathhause, mit dem andern in der Kirche stehen wolle", und bat um seine Versetzung nach Berlin, was Joachim II. sehr übel aufnahm.

[3]) S. Anton's Gesch. der Concordienf. I, 203. 236. 242 u. 282, und Planck's Gesch. des protest. Lehrbegr. VI, 448. 454 f.

[4]) Andr. Musculus (eigentlich Meisel, Meusel, auch Mäusel, nach der Sitte jener Zeit und nach dem Vorgange von Wolfgang Musculus in den lateinischen Namen umgewandelt) war 1514 zu Schneeberg geboren, der Sohn eines Senators. Melzer's Schneeb. Chronik 225. Nach der gelehrten Vorbildung in der Schule seiner Vaterstadt, ging er in seinem siebzehnten Jahre nach Leipzig und in seinem zwanzigsten als Lehrer nach Amberg, in großer Verehrung gegen Luther und Melanchthon aber 1538 nach Wittenberg. Hier blieb er 4 Jahre, lehrte Philosophie und alte Sprachen, und kam auf Luther's Empfehlung 1542 als Licentiat und Prediger an der Klosterkirche nach Frankfurt a. d. O. Drei Jahre darauf ward er Pfarrer und Professor der Theologie und 1566 General-Superintendent. Er starb am 29. September 1581. S. *Beckmanni* not. Universit. Francof. 88—92; *Schilling*, Progr. de vita Andr. Musculi. Annab. 1780, und meine Gesch. der Ober- (Marien-) Kirche zu Frankf. 175—215. 468—474.

die neben unserm Rathe Brüggemann, dem wir deshalb auch befohlen haben, gen Cliſtow zu ziehen und die Leute, die damals, da ſich obgedachte unchriſtliche, hochbeſchwerliche Handlung zugetragen, communicirt haben oder ſonſten in der Kirche geweſen, vor ſich beſcheiden und dieſelben, wie es ſich mit Vergießung des Kelches zugetragen, und ob der Pfarrer darauf mit Füßen getreten, und was ſich ſonſten dabei begeben, allerlei Umſtände eidlich befragen, und was ſie darauf ausſagen werden, fleißig aufſchreiben. Desgleichen wollet ihr erwehnten Pfarrer alſo mit Ernſt einnehmen, daß er ſich verbürgen müſſe, Donnerstag nach Exaudi ſchierſten zur frühen Tageszeit vor unſere verordneten Räthe zu erſcheinen, ſolcher Unthat halber Bericht zu hören und darauf Beſcheid zu erwarten. Gegen die Zeit wollet den Bericht, den die aus eurer Mitte Verordneten von den Leuten zu Cliſtow erfraget und verzeichnet, zeitlich zuvor anher ſchicken, damit hierein darauf gebürlich Einſehn geſchehen möge. Hieran beſchiehet unſere zuverläſſige gefällige und endliche Meinung und ſind euch ſonſten in günſtigen Gnaden geneigt. Datum Cöln an der Spree, Montags nach Vocem jucunditatis Ao 68 [5]).“

Zunächſt wurden am 9. April von dem Senat die beiden Kirchväter, welche bei der Communion das Tuch gehalten, vernommen, und Dieſe gaben folgende Erklärung zu Protokoll: „Andreas Tiele zu Cliſtow, 59 Jahr alt, ſagt, er habe mit ſeinem Gevatter das Tuch gehalten und der Pfarrer habe von dem wahren Blute unſers Herrn Jeſu Chriſti etwas auf das Tuch vergoſſen, ſodaß das Tuch gar naß blieben, aber auf die Erde ſei nichts gekommen, kann auch nicht wiſſen, ob der Pfarrer trunken geweſen ſei oder nicht. Das Tuch iſt ſonſt (übrigens) doppelt geweſen und waren wohl an die 14 Communicanten; er habe nicht gemerkt, daß etwas auf die Erde gekommen, am Tuch habe man es auch über acht Tage geſehen. Es ſoll etwa in die 12 Wochen ſein.“ Andreas Kloſter erzählt: „er habe das Tuch gehalten, weiß aber nicht, wie es der Pfarrer gemacht, ob er ſich mit dem Arme an das Altar geſtoßen; er habe das wahre Blut unſers Herrn Jeſu Chriſti vergoſſen, etwas auf das Tuch und etwas daneben, alſo daß es auf die Erde gekommen. Wenn er in fernerm Reichen alſo fort zugetreten, ſo hat er müſſen mit den Füßen darauf treten. Das hat er wohl nicht gerne gethan, aber mit den Füßen nicht darüber geſtrichen. Das alles habe er geſehen, auch daß Grützmacher, als er dieſem den Kelch gereicht, vorne etwas begoſſen wurde. Darob ſei ihm das Herz erkaltet. Als der Pfarrer vor dem Altar ſich umgedreht, um das Sacrament zu reichen, habe er mit dem Ellenbogen an das Altar geſtoßen. Das iſt etwa um Faſtnachten geſchehen.“

[5]) Hieronymus Cornerus Notarius manu propria subscripsi.

Mittlerweile waren beim Magistrat viele Klagen über das unordentliche und unziemliche Leben des jungen Pfarrers eingelaufen, namentlich daß er im Kloster [6]), in dem er seine Wohnung hatte, einen Bierschank halte, wobei es oft sehr wild und wüste zugehe. Die Geistlichen hatten nämlich das Recht, das fürstenwalder Bier zu ihrem eigenen Bedarf steuerfrei einzubringen. Johann Musculus wurde nun beschuldigt, auch Bier zum Verkaufe eingeschmuggelt zu haben. Die Bürgermeister sandten jetzt die Stadtknechte in des Pfarrers Wohnung, um nachzusehen, ob und wie viel Bier in derselben vorräthig sei. Darüber ist folgendes Protokoll vorhanden: „Denn 10. May 1568 habenn die Diener eingebrachtt, Als Sie aus befelich eines Erbaren Rathes Zue Johanne Musculo Abgefertigtt Zue sehenn ob waz von biere vorhandenn were, habe Sie [7]) Zu den dienern gesagtt, es were keins vorhandenn, Sie soldttenn nicht wieder kommen, Dann Sie einen hauffenn Studendenn Zue sich fordernn wolle Die ihnen die helfe ennzwey schlagenn soldttenn [8])."

Erst am 31. Mai geschah die vollständige Zeugenvernehmung in Gegenwart des kurfürstlichen Rathes Pruckmann, zweier Deputirten von der Universität, dem Rector M. Vitus Bach und M. Helius Camerarius, zweier Deputirten des Magistrats, der Bürgermeister Elias Galle und Michael Rosenthal, und zweier Notarien, M. Cornerus und Johann Schaum. Sämmtliche Einwohner von Cliskow, welche über den erwähnten Vorfall Zeugniß geben sollten, mussten vorher folgenden Eid ablegen: „Ich gelobe und schwöre, daß ich in Sachen des würdigen Herrn Mag. Johannsen Musculi, Pfarrern alhier, auf Befehl des Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten und Herrn Joachim, Markgrafen zu Brandenburg, des heil. Röm. Reichs Erzkämmerern und Churfürsten, meines gnädigsten Herrn, so viel ich darum befragt werde, eine ganze lautere Wahrheit und Kundschaft sagen will, so viel mir davon kund und wissend ist, Niemandem zu Lieb noch zu Leid, weder durch Gaben oder aus Mitleid, Gunst, Neid, Haß, Feindschaft noch Freundschaft und aus keinerlei Ursach bewogen, dadurch die Gerechtigkeit verschwiegen noch unterdrückt werden möchte, und keine Falschheit darein vermischen, sondern allein dasjenige sagen will, was zur Förderung der Wahrheit dienstlich sein und auf die Fragen gebühren wird, auch diese meine Zeugnisse bis zur ordentlichen Veröffentlichung Niemandem sagen. Alles getreulich und ohne Gefähr, als mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium."

[6]) Es war das St. Georgen-Hospital, das jedoch nie ein Kloster gewesen. Bekanntlich aber nannte man auch die Hospitäler Klöster, weil die Bewohner derselben ein kanonisches Leben führten.

[7]) die Frau des Pfarrers

[8]) Actum praesentibus Consulibus JBl. MB.

Zuerst werden nun die 14 Communicanten vernommen, und darnach die in der Kirche gegenwärtig gewesenen Personen. Die vornehmsten Zeugnisse sind folgende: Caspar Grützmacher sagt aus: „Vierzehn Tage vor Weihnachten habe ich communicirt; ehe ich aber zur Communion herangetreten, war die Geschichte schon geschehen. Ich war darüber sehr erschrocken und sah auch den Pfarrer so erschrocken, daß er mit den Händen zitterte und man füglich nicht hat trinken können, wie er denn mir selbst ein Tröpflein vorne auf den Busen gegossen. Ob etwas davon auf die Erde gekommen, habe ich vor großem Schrecken nicht wahrnehmen können; aber von dem Tuche haben die Kirchväter so viel, als man in eine Nußschale bringen kann, in den Kelch geschüttet, und der Pfarrer hat selbst dazu den Kelch gehalten. Ob derselbe trunken gewesen ist, kann ich nicht wissen; die Communion wurde zu Mittage gehalten. Vom Schulzen habe ich gehört, daß der Pfarrer mit dem Ellenbogen an das Altar gestoßen; ich selbst habe das aber nicht gesehen [9])." Der Küster Thomas Körber sagt aus: „Da er bei der Communion etwas bei Seite gestanden und auf seinen Gesang hätte Achtung geben müssen, so habe er von dem ganzen Hergang der Sache nur soviel gesehen, daß die beiden Kirchväter das Blut Jesu Christi von dem Tuch wieder in den Kelch geschüttet hätten. Ob etwas davon auf die Erde gekommen, könne er nicht wissen; ebensowenig, ob der Pfarrer Abends zuvor gezecht und lustige Gesellschaft bei sich gehabt habe, weil er mit ihm nicht in einem Hause wohne." Merkwürdig ist es, daß alle übrige Communicanten versichern, von dem ganzen Vorfall nichts bemerkt und auch im Uebrigen von dem Pfarrer nichts Ungebührliches gesehen oder erfahren zu haben. Nur der Hirte Barthel Gutmann versichert, ein wenig Blutes auf dem nassen Tuche bemerkt zu haben. Hierauf wurde das Tuch besichtigt und gefunden, daß dasselbe fast zwei Spannen lang besprengt, befleckt und begossen und das Blut an einem Ende herabgeflossen sei. Auch ein weißes Tuch, worauf der Kelch gestellt zu werden pflegt, wurde gar unrein gefunden. Die Kirchenväter wissen nicht, woher diese Unsauberkeit gekommen; der Küster aber versichert, das Tuch sei, solange er sich im Amte befinde, immer so besudelt gewesen. — Bei Vernehmung der Einwohner Cliston's, welche in der Kirche gegenwärtig waren, als der Unfall geschehen, wurden die Kirchväter Andreas Thiele und Andreas Kloster, von denen der Magistrat versichert, daß sie verständige und christliche Leute seien, noch einmal eidlich verpflichtet, den ganzen Hergang der Sache genau und umständlich anzugeben. Sie bestätigen ihre

[9]) Iniunctum est testi silentium, was auch bei den folgenden Zeugen bemerkt worden ist.

frühere Aussage; Kloster aber ist der Einzige von Allen, der zuversichtlich behauptet, es sei von dem verschütteten Blute etwas auf die Erde gefallen, sodaß auf den Dielen ein Fleck von der Größe eines halben Bogens Papier entstanden sei. Daß aber der Pfarrer auf diesen Fleck wiederholentlich getreten, wie das Gerede gehe, sei nicht wahr. Alle übrige Zeugen behaupten, von dem ganzen Vorfall nichts gesehen und auch sonst von ihrem Seelsorger nichts Ungebührliches bemerkt und erfahren zu haben. Ja 13 Zeugen versichern, von der ganzen Geschichte bis auf den heutigen Tag nichts gehört zu haben.

Das Protokoll über diese Verhandlungen wurde mit einem Berichte der Deputirten des Magistrats und der Universität an den Kurfürst geschickt. Zugleich aber schrieb auch der alte Andreas Musculus an den Landesherrn, entschuldigte seinen Sohn wegen des unglücklichen Vorfalls, klagte den Magistrat der Härte und Schnödigkeit gegen die Geistlichkeit an und berief sich auf die Achtung, in der sein Sohn bei der Gemeinde stehe. Er bat, die Einwohner der Lebuser Vorstadt auch vernehmen zu lassen, um sich zu überzeugen, daß sein Johann, trotz seiner Jugend, zu den würdigsten Geistlichen gehöre[10]). Darauf erging folgendes Schreiben an den Magistrat: „Joachim von Gottes Gnaden, Markgraf zu Brandenburg, Kurfürst u. s. w. Unsern Gruß zuvor, liebe Getreuen. Nachdem ihr auf Unsern jüngsten Befehl die Bauern zu Cliſtow des beschwerlichen Zufalls halber, so sich mit Vergiessung des Blutes Christi daselbst zugetragen, verhöret, so mögen wir euch gnädiglich nicht verhalten, daß jetzo Doctor Musculus unterthänigst von uns begehret, derwegen sonderlich bei den Vorstädtern vor dem Lebusischen Thor fernere Erkundigung vorzunehmen. Demnach ist unser gnädiges Begehr und ernster Befehl an euch, wollet euch bei den Vorstädtern und sonderlich bei den Personen, die etwa davon Wissenschaft haben möchten, fleissig erkundigen und sie mit ganzem Ernste und bei den Eiden und Pflichten, mit denen sie Uns und euch verwandt, ermahnen, ob gedachten Musculi Sohn dermaßen ein unordentlich Leben mit herrlicher Schlemmerei und Dämmerei, dem heiligen Ministerium unrühmlich, treibe und führe, sich auch aus solchem ungebührlichen Uebel der gedachte Unfall in voller Weise begeben und zugetragen, und was ihr euch also von ihnen belernen werdet, dieselbige Inquisition uns zum förderlichsten, und zum längsten vor schirstkünftigen Johannistag verwahrt überschicken, damit wir darauf

[10]) Es ist schwer zu begreifen, warum der alte Musculus diese Vernehmung verlangte. Ohne dieselbe würde die Sache so schlimm nicht geworden sein. Musculus hat entweder das wüste Leben seines Sohnes nicht gekannt, oder geglaubt durch sein Ansehn alle Anklagen niederzudrücken.

ferner die Gebür, und was sich desfalls eignet, zu verordnen wissen mögen. Hieran geschieht unsre gefällige Meinung. Und sind euch mit Gnaden geneigt. Datum Cölln an der Spree, Dienstags nach Trinitatis Anno 1568."

Diesem Befehle gemäß versammelte der Magistrat die Einwohner der Lebuser Vorstadt am 21. Juni in der Rathsstube, und als man eben die Untersuchung anfangen wollte, erschienen M. Witt und M. Camerarius mit dem Notarius Cornerus, um als Deputirte der Universität der Verhandlung beizuwohnen. Der Magistrat erklärte ihnen aber, daß die Universität mit der Jurisdiction der Lebuser Vorstadt nichts zu thun habe, auch an dieselbe kein kurfürstliches Mandat zur Untersuchung des Lebenswandels des M. Johann Musculus ergangen sei, daß man sich deshalb ihre Einmischung in diese Sache verbitten müsse. Die Abgesandten verliessen den Saal, um sich bei dem Rector Magnificus Raths zu erholen, und kehrten nach einer Weile mit der Erklärung zurück, daß sie allerdings ein Recht hätten, der gerichtlichen Verhandlung beizuwohnen, indem der frühere Befehl des Kurfürsten die Sache des Johann Musculus zu der ihrigen gemacht; auch habe Dr. Andreas Musculus in seinem Schreiben an den Kurfürst um die gemeinschaftliche Verhandlung der Sache gebeten und Derselbe darunter geschrieben: fiat ut petitur. Der Magistrat erwiederte darauf: der frühere Befehl des Kurfürsten beziehe sich nur auf die Untersuchung wegen Vergiessung des Blutes Christi in Cliſtow und habe nichts mit dem Verhältniß zu thun, in welchem die Gemeinde der Lebuser Vorstadt mit ihrem Pfarrer stehe; von dem Schreiben des Kurfürsten an Dr. Andreas Musculus hätten sie keine Kunde, und das landesherrliche Fiat beziehe sich wol nur auf die Bewilligung des Gesuchs, die Gemeinde des Angeklagten in der Vorstadt zu vernehmen. Als nun die Universitäts-Deputirten sahen, daß man sie bei dem Verhör nicht leiden wolle, so traten sie wieder ab, nachdem sie durch ihren Notarius gegen die Gültigkeit des Verhörs hatten protestiren lassen. Nach Verlauf einer halben Stunde sandten der Rector der Universität und Dr. Andreas Musculus einen Abgeordneten an den Magistrat und liessen ihm sagen: da der städtische Magistrat den Verdacht der Parteilichkeit gegen sich habe, so legten sie gegen die Untersuchung desselben feierlich Protest ein und würden diesen Protest schleunigst an den Landesherrn schicken; bis zur Entscheidung desselben möchten sie also die weitern Verhandlungen in der Sache aussetzen. Der Magistrat gab durch den Abgeordneten die Antwort: Sie würden und könnten auf ihren Einspruch keine Rücksicht nehmen, weil die Sache durchaus keinen Aufschub leide, wenn sie zu dem ihnen gesetzten Termin beendet sein sollte; übrigens sei ihnen die gange Untersuchung sehr zuwider

und sie wären derselben gern enthoben; da sie aber Dr. Musculus selbst verlangt habe, so möge sie im Namen Gottes vorwärts gehen. — Bei der gegenseitigen feindseligen Gesinnung mochte der alte Musculus wol fürchten, daß der Magistrat auf die Verhandlungen über das Leben und die Amtsführung des Sohnes seinen Haß gegen den Vater würde mit einwirken lassen. Darum verlangte er bei der Untersuchung die Anwesenheit von Deputirten der Universität, deren angesehenes Mitglied er war. Als der Magistrat dem zornmüthigen Pfarrer seine Besoldung vorenthielt, weil er sich auf der Kanzel und sogar im Kirchengebet die heftigsten Ausfälle gegen die Väter der Stadt erlaubte, schrieb der Hochedle Rath an den Kurfürsten: „Wenn wir aber besorgen, Er, der Doctor werde die Dinge bei Ew. Kurf. Gnaden was weitläuftiger antragen und vielleicht die Sachen verbittern, weil er wegen des gehaltenen Examens in der Vorstadt, so wir auf Ew. Kurf. Gnaden Befehl in der hochwichtigen Sache des vergossenen wahren Blutes unsers Herrn Jesu Christi im Dorfe Cliſtow mit besonderem Fleiße bestallt, eine absonderliche Ungunst auf uns getroffen."

Das Verhör im Rathhause wurde mit 134 Personen männlichen und weiblichen Geschlechts angestellt. Diejenigen, welche Beschuldigungen und Beschwerden gegen den Angeklagten vorgebracht, mussten dieselben eidlich erhärten und wurden zum Schweigen ermahnt. Der Bürger Gregor Kule sagte aus: er sei am dritten Adventssonntage vorigen Jahres zu Cliſtow in der Kirche gewesen, habe dort die Predigt gehört und nach derselben dem Abendmahl beigewohnt. Da habe er denn deutlich wahrgenommen, daß der Pfarrer das heilige Blut Christi auf das Tuch, auf den Boden des Altars und auf die Erde gegossen und, so oft er einem Communicanten den Kelch gereicht, mit Füßen getreten habe. Der Bürger Balthasar Jänicke, welcher mit dem vorgenannten Kule bei dem Bauer Andreas Kloster zu Gaste und beim Gottesdienst zugegen gewesen war, bestätigt die Aussage seines Freundes in allen Stücken und fügt hinzu: „ob der Pfarher damalß, denn es des morgens vor essens, sey trunken gewesen, wisse ehr nicht, dan ehr habe mit Jme kein gemeinschafft." — Die Bürgersfrau Säger erklärte zu Protokoll: der Pfarrer schenkt Bier; Studenten gehen bei ihm aus und ein, und machen oft viel Tumult; auch habe er einmal der Stechebarten zwei Hostien gegeben. Die Stechebarten, darüber befragt, bestätigt dies und fügt hinzu: „sie habe sich dessen entsetzet, hinter dem Altar gekniehett und sich schwer betrübett, es auch etzlichen leuthen geclagett, Ob es Jr auch nicht müchte schädlich seyen und mache sich noch disse sthunde gewhissen darüber, Ob ers vorsehen oder wie ers gemacht, wisse sie nicht."

Am härtesten verklagt den jungen Pfarrer der Betvater im

St. Jürgens-Hospital, Wenzel Gerloff. Dieser, offenbar erbittert auf seinen Vorgesetzten, sagt: es ist sein lebenlang solch unchristlich Wesen im Spitelhoff nicht gewesen, als bei dem Pfarrer, solch Schwelgen, Demmen, Spielen, Kugelplatz, Tanzen und Springen mit den Studenten und Andern ist nie getrieben. Obwol der Pfarrer nur ein Eheweib und die Magd bei sich im Hause habe, so finden sich doch wol andere Jungfern, und was Gott sonsten bescheret, zum Tanze ein. Diese haben mit ihrem Wesen das Spitel ganz wild gemacht, sodaß sie es kaum bewältigen können. Weil er nun den armen Leuten zum Betvater vorgesetzt sei, so habe er dem Pfarrer darüber ein oder zwei Worte gesagt, auch nicht zugeben wollen, daß er nach seinem Gefallen Bretter, Holz und Staken an sich nehme, da habe denn der Pfarrer Gottes Wunder und Marter geflucht. Als er ihn darüber gestraft, daß solches einem Seelsorger übel anstehe, hat er ihn in den Bann gethan und ihm so wie andern alten Personen, die darüber gemurret, das hochwürdige Sacrament versagt, bis sie ihn durch Widerruf fromm gemacht. Er hat ihm auch das Vorbeten bei armen Leuten verboten. Den Kranken, die kein Geld gehabt, ist er nicht gegangen, um ihnen das heilige Sacrament zu reichen; Denen aber, die ihm die Hände mit Geld füllen können, hat er sich immer sehr willig bewiesen. Ich habe auch wol gehört (denn ich kann so weit nicht sehen), daß er habe eine Hostie auf die Erde fallen lassen, und als sie ihm der Baumeister gereicht, habe er sie blos abgepust und sie einer Magd gegeben. Da seine Schlafkammer dicht neben der Pfarrwohnung liegt, so hat er oft gehört, daß die Studenten, wenn sie die ganze Nacht geschwelgt, auf dem Seller in die Kammer sind zu Bette geleuchtet worden. Wenn der liebe Sonntag nicht wäre, so würde man von ihm die ganze Woche hindurch keine Predigt erlangen, da doch die vorigen Pfarrer den armen Leuten auch an den Werkeltagen gepredigt haben. Er bedient sich in der Küche des Holzes, das sich die armen Leute erbettelt haben, und will man den Kranken eine Suppe kochen, ist vor des Pfarrers Töpfen kein Platz da, und wenn man darüber redet, so ist sein Gesinde unnütz, sodaß man zu seinem Schaden stille schweigen muß. — Des Betvaters Ehefrau nimmt den Mund noch voller und trägt die Farben noch stärker auf. Sie bestätigt nicht nur die Aussagen des Mannes, sondern fügt noch hinzu: „Im vorigen Jahre ist er keinen Tag nüchtern gewesen; die Studenten, mit denen er um die Wette gesoffen, haben ihn zum Narren gehalten und nicht nur mit seinem Weibe, sondern auch mit andern Frauen und Mädchen, die aus der Stadt gekommen, flughs getanzt, auf dem Kegelplatze gespielt und ein wüstes Wesen getrieben. Der Pfarrer nimmt den armen Leuten im Spital, was ihm gefällt, und wenn sie sich darüber beschweren, bedrohet er sie mit dem alten Doctor Musculus.

Nicht selten hat sie ihn, wenn er voll gewesen, schelten, fluchen und Gott lästern hören. Von der Kanzel schilt und schmähet er die Leute, die er namentlich aufruft, sodaß ihm Jemand sagte: „„Lieber Herr, was dürft ihr uns hier schelten; wisset ihr doch wohl, wo wir sind, ihr könnt ja zu uns schicken und uns euren Mangel sagen.““ Die trunkenen Studenten schlafen oft in der Pfarre, raufen sich mit einander und schwärmen des Nachts auf der Gasse umher. Als Zeugin einst mit ihm haderte, sagte er: „„Nun ich will's wohl mit euch finden, wenn ihr beichtet.““ Dabei hat er sie ungestümlich angefahren, sie auch Ostern nicht zum Abendmahl gelassen, sodaß sie, als der Pfarrer Pfingsten nicht einheimisch war, bei seinem Substituten gebeichtet und communicirt habe.

Jakob Köß ner sagt aus: der Pfarrer schenke Bier für Jedermann, die Studenten gehen fleissig ein und aus und schlemmen gar sehr. In der Schenke hart bei der Pfarre sind auch junge Frauen; da gehen die Studenten oft hinüber mit den Pfeifern, tanzen und singen. — Alexander Warnack erzählt: wenn die Landsknechte in der Schenke schlemmen, so lassen sie sich das Bier aus der Pfarre holen. Die Studenten trinken's in der Pfarre selbst und haben einst, als sie sich vollgesoffen, vor derselben eine große Schlägerei angefangen. „Im Spittallhoffe halte ehr einen kosleich (?), where Ihme besser, ehr koste mit den büchern. Der Pfarrer trinkt sonsten einen gutten Zoch mitt, Ist auch bißweilen truncken gewesen." — Georg Kossner: die Studenten gehen bei ihm zu Biere, bossen (schieben Kegeln), spielen und saufen „vnd ist das woll zuerachten, wen Er geste habe, daß Er jha muss mit Innen trinckenn vnd einen gutten Puff zw sich nehmen, wissen es doch wol die gantze gemeine". — Anne Schenk: er hat im vorigen Jahre oft Studenten bei sich gehabt, die allda gezecht, geboselt, gespielt und gekurzweilt haben. Wenn des Abends das Thor schon verschlossen war, so hat er ihnen auf dem Flur eine Streu gemacht. „Der Pfarr trinckt zu gueter Massen, doch nicht vberflussigk. Aus dem Witze trinckt Ehr sich nicht, trinckt nicht meher alß was ehr beherbergen kann.,' Dasselbe bezeugen wörtlich Orban Grazke und Jakob Koch. Hedwig, Schleinitz Tochter, sagt: vor Ostern hat er die Studenten tüchtig abgedroschen, weil sie ihm 2 Ellen seidene Borden weggenommen; auch hat er Warnack's Weib und Tochter geschlagen und ist mit einem Brodmesser auf sie losgegangen.

Von den übrigen Personen stimmen die Meisten darin überein, daß er einen Bierschrank halte und selbst tüchtig trinke, daß Studenten bei ihm aus- und eingehen und oft einen großen Skandal machen zum Aergerniß der Gemeinde und zur Ruhestörung der Hospitaliten. Einige sagen, ein solches wüstes Leben habe er noch bis zum vorigen Jahre geführt,

sich aber seitdem gebessert. Gegen vierzig Personen bekennen, daß sie nichts Böses von ihm wüßten, ausser daß er neben der Pfarre einen Bierschrank halte, was allerdings anstößig und unschicklich sei. Nur Hans Altmann sagt, der Pfarrer könne wacker trinken, und er habe ihn einmal in Cliſtow vollgesoffen gesehen. Einige bezeugen sich mit ihrem jungen Pfarrer und seiner Predigtweise wohl zufrieden und wollen von der ganzen Geschichte nichts wissen.

Das neun Bogen starke Protokoll theilte der Magistrat der Universität mit, und am folgenden Tage schrieb der alte Andreas Musculus dem Hochedlen Rath:

„Ihr habbt Diese tage vber ein solch Examen gehalten, das Gott vnd euch bewußt, aus Wesser hertzenn vnd Zunottigung zw euern Kirchendienern geschehen vnd nicht nach lautt vnd Inhaltt Churf. G. befelich. Vnd nachdem Ir mich so hoch verursachtt, will ich euch auch ein Examen vnd Examinatorn bestellenn, der das von euch soll fragenn, das Ir euch Itzund nicht vermuettet, Des habtt Ir Diese Meine handschrifft

Andreas Musculus.

Es ist nichts so klein gesponnen
Es kompt an die Sonne."

Nachdem der Magistrat seinen Bericht und das Zeugenverhör an den Kurfürsten gesandt, erhielten die Bürgermeister Joachim Blankenfelde, Michel Bolfraß, Albrecht Winß und Hans Mulich unterm 9. Juli 1568 einen landesherrlichen Befehl: „Nachdem wir abermals den Würdigen Ehrn Johann Musculus, Pfarrherrn in der Lutizsischen Vorstadt zu Frankfurt, wegen der hochwichtigen Sachen, so sich mit Vergießung des Blutes Christi im Dorfe Cliſtow zugetragen, auf den 20. Tag dieses Monaths Juli in unser Hoflager Cöln an der Spree vor unsere eigene Person zu erscheinen, bescheiden laßen, so ist demnach auch unser gnädiges Begehren, wollet auf beregten 20. Juli ebenfalls gewißlich in unserm Hoflager sein und unser Gemüth ab uns vernehmen, so euch beschaffen, daß Etliche aus der Lutizsischen Vorstadt und aus dem Dorfe Cliſtow, sonderlich aber die Kirchväter und Vorsteher, so hiervor in dieser Sache Zeugniß geben, alsdann miterscheinen und Erklärung unsers Gemüths abwarten mögen. Daran beschieht unsre zuverlässige gefällige Meinung und sind euch in Gnaden geneigt."

Am 17. Juli reisten die Beigeordneten aus Cliſtow und der Lebuser Vorstadt ab, und zwei Tage darauf folgten zwei Bürgermeister von Frankfurt. Sie fanden in Berlin eine große Synode zusammenberufen, welcher der Kurfürst Joachim im Schlosse selbst präsidirte. Ausser den angesehensten Geistlichen der Mark, waren die Markgrafen Johann Georg und Johann Friedrich, der Canzler Lamprecht Distel-

meyer, der Graf Werner v. d. Schulenburg, die geheimen Räthe Graf v. Stolberg, v. Möllendorf, Dr. Köppen, Albrecht Thümen, der Baron v. Sporn und Viele von Adel und hoher Stellung gegenwärtig.

Am 20. Juli eröffnete der Kurfürst die Synode[11]) durch geschichtliche Darstellung „der gräulichen Missethat" und fügte hinzu: er achte es davor, daß nicht genug sei, in sechs oder sieben Wochen gefänglich büßen, auch nicht genug, daß er des Amts entsetzt, auch nicht, daß er des Landes verwiesen werde, sondern ihm verbühret noch mehr; das Verbrechen müsse mit Blut gebüßt und dem Ruchlosen müssen zwei oder drei Finger abgehauen werden.

Lybius, Pfarrer der Altstadt Brandenburg, sagt: er sei wegen zweier Mishandlungen zu strafen, erstens, daß er als Pfarrer Bier geschenkt, und zweitens, daß er mit dem Hochwürdigen Sacrament so ruchlos umgegangen; doch stelle er die Strafe kurfürstlicher Gnade anheim.

Dr. Synapius aus Stendal: das Sacrament sei in seinem rechten Brauch gewesen, also daß er sich nicht entschuldigen kann, derwegen billig hart zu strafen.

Joannes Garcäus aus Neustadt-Brandenburg: Wir können Gott nicht genugsam dafür danken, daß er dies Land mit seinem Erkenntniß und reiner Lehre des Evangeliums erleuchtet, begnadet und erhalten. Also sei am höchsten zu beklagen, daß sich ein solcher Unfall zugetragen, welcher bei unsern Widersachern ein gräulich Aergerniß geben wird. Kurf. Durchlaucht aber sei hoch zu loben, daß Sie einen solchen Eifer haben über reine Lehre zu halten und derwegen die Herren erfordert, was hierin vorzunehmen, damit ihm (dem Joh. Musculus) nicht zu viel noch zu wenig geschehe; denn die That an sich selbst ist sehr groß, dieweil er es nicht aus Versehn oder aus Unfall gethan, sondern nach trunkener Weise. Es sei auch ein unbillig Ding, daß solche große Aemter so jungen Leuten und Trunkenbolden auferlegt und befohlen würden. Doch stelle er es Kurf. Gnaden anheim, ob er durch Gefängniß büße, oder vom Amte removirt werde.

M. Hieron. Cornerus[12]): Er glaube, daß der wahre und wesent-

[11]) Ich habe 3 protokollarische Berichte über die Synodal-Verhandlungen vor mir. Der erste ist aus dem königl. geh. Staatsarchiv zu Berlin, der zweite aus dem städtischen Archiv zu Frankfurt, und der dritte aus dem Pfarrarchiv mit der Ueberschrift: „Verzeichniß des Synodi, der zu Berlin gehalten in causa M. Johannis Musculi, Pastoris in suburbio Lubusiensi, qui calicem effuderat". Das zweite ist meistentheils in lateinischer Sprache geschrieben. Die Verhandlungen geschahen jedoch in deutscher Sprache.

[12]) Er war ein junger Docent der Gottesgelehrsamkeit auf der Univer-

liche Leib und Blut Christi im Hochwürdigen Sacrament sei, und weil alda der rechte Gebrauch nach der Einsetzung Christi gewesen, sei er hoch zu strafen; er wünsche auch nichts lieber, als daß es in der Mark nicht geschehen sei.

Kurfürst: Das Zeugniß haben wir haben wollen.

Cornerus: Er achte dafür, er müsse mit Gefängniß bestraft, vom Amte entsetzt oder sonst verpönt werden; er überlasse solches dem Kurfürsten.

Kurfürst: Hat er des Herren Blut nicht verschonet, sollte man das seinige auch nicht verschonen.

Soltwedel[13]): Er stelle es dem Kurfürsten anheim, wie er gestraft werde, doch dürfe sein Blut nicht vergossen werden.

M. Francisc. Heß von Prenzlau: Da es aus Unbedacht geschehen, hätten die Canones ihr Maaß; weil es aber aus nachlässiger Sicherheit und trunkener Weise geschehen, wäre er billig hoch zu strafen; weil denn Se. Kurf. Durchlaucht Tutor wäre utriusque tabulae, wollte ihm gebühren ein gnädiges Einsehn zu haben.

Ein Anderer (Alius): Vor zwei Jahren wäre es dem Prädicanten Otto an der Jacobikirche in der Altstadt zu Magdeburg zwier widerfahren, daß er zween Kelche vergossen, aber in zufallender Krankheit. Alda wäre es alles fleissig zusammengenommen und verbrannt, auch die Steine zerbrochen worden; hier aber wäre desgleichen nicht, derhalben hoch zu strafen.

Ein Anderer: Man sagt, Gott und die Natur thun nichts vergebens; darum verhängt Gott bisweilen, daß solche und dergleichen schwere Fälle und Sünden geschehen, weil man so gar unbescheidene Leute, die weder testimonium vitae noch doctrinae haben, zu diesem Amte erfordere. Der Angeklagte sei ein leichtfertiger Mensch, der die ganze Woche über getrunken und bei dem die Reue und Buße noch gar nicht erfolgt zu sein scheine. Er könne das Amt im Kurfürstenthum nicht länger verwalten. Si signa verae poenitentiae sequuntur, mag er wieder zum Amte angenommen werden, nur nicht im Kurfürstenthum.

M. Andreas Buchhorn: Man fordere ihn selbst und höre, was er dazu sagt.

Kurfürst: Das muß sein und folgen, er muß nicht ungestraft

---

stität zu Frankfurt, ein Sohn des Professors der Theologie Christoph Cornerus (geb. 1518, gest. 1594), der nach Andr. Musculus' Tode General-Superintendent der Mark wurde. S. Seidel's Bildersamml., Ausg. von Küster S. 83 f.; *Becmanni* not. Univ. Francof. 106; und meine Gesch. der Marienkirche S. 475.

[13]) Wahrscheinlich der Pfarrer aus Salzwedel.

bleiben; doch wollen wir's beim Gleichmäßigen bleiben lassen. Die mitigatio ultimae poenae stehet bei Gott.

Alius: Vor 38 Jahren hat zu Wittenberg ein Student durch ein unordentlich Leben den heiligen Geist ausgeschlagen und der Junggesell sich der Gewalt des Teufels untergeben. Da aber hier nicht muthwillig und voluntarie gesündigt, so stelle man es Gott anheim. Daß der Kurfürst hier strafe, ist billig, sed poenam corporis remittat Elector.

Alius: Ein Bürger in Torgau hatte sich ein ganzes Jahr des heiligen Sacramentes enthalten, weil er an den wahrhaften Leib und Blut Christi nicht glaubte. Als er es in der Krankheit begehrte, hat er es nicht genießen können, und ist innerlich verbrannt. Hier ist der Sohn Gottes mit Füßen getreten. Das ist viel schlimmer. Gottes Gnade wolle ihn an der remissio peccatorum nach der Buße und wohlverdienten Strafe theilhaftig machen.

Der Pfarrer aus Köpenick: Im Dorfe Niedersdorf am Dienstag nach Palmarum waren einem Kerl einige Tropfen von dem Blute Christi im Barte hängen geblieben. Der Mensch leckte sie ab, wird unruhig in seinem Herzen, erkrankt und stirbt nach 14 Tagen. Der Bart war ungemein gewachsen. Wenn der junge Priester des Bischofs Hieronymus Kirchenordnung gekannt, so würde er gewusst haben, wie sich ein Kirchendiener beim heiligen Amte verhalten soll. Indeß empfehle er ihn der kurf. Gnade.

M. Vitus Bach: Bei der ganzen Untersuchung sollte man mehr auf das unordentliche und wilde Leben des Johannes Musculus als auf die Verschüttung des heiligen Blutes sehen. Das Uebergiessen könnte auch dem Behutsamsten begegnen. Ist doch Moses, der auch ein Diener Gottes war, ungestraft geblieben, als er die steinernen Tafeln zerbrochen.

Kurfürst: Moses hat nicht das Blut Christi vergossen, und ich glaube nicht, daß sich ein solcher gräulicher Fall bei den Patribus zugetragen habe.

Dr. Cölestinus: Beides ist eine Prophanatio, das eine im Zorn, das andere aus Leichtsinn. Beides hätte unterbleiben sollen. Doch muß dergleichen den ministris verbi divini in's Gewissen geschoben werden; die Leibesstrafe ist dabei nicht wohl angebracht. Ich schlage vor: öffentliche Kirchenbuße und Abbitte drei oder vier Stunden lang; Remotion vom Amte auf Jahr und Tag und Verweisung aus dem Lande während dieser Zeit; doch will ich Sr. Durchlaucht nichts vorschreiben.

Damit wurde die Synodal-Versammlung geschlossen und am 22. Juli, am Tage Mariä Magdalenä, mit einem feierlichen Gottesdienst wieder eröffnet. Der Hofprediger Dr. Fabricius hielt eine Predigt über Luk. 7, 36—50, in welcher er das Dogma von den beiden Naturen

in Christus, von der leibhaftigen Gegenwart Christi im Sacrament des Abendmahls und von der Gnade Gottes in Vergebung der Sünden auseinandersetzte. Besonders verweilte er beim 47. und 48. Verse, offenbar in der Absicht, den Kurfürst milder zu stimmen und ihn zur Begnadigung geneigt zu machen. Er führet bei der Liebe des Herrn zur Sünderin den Satz durch: Je größer die Sünde, desto größer die Gnade.

Am Nachmittage wurde die Synode durch Dr. Köppen eröffnet. Er trug noch einmal den ganzen Hergang der Sache vor nach der protokollarischen Verhandlung in Cliſtow und Frankfurt, und stellte alle Zeugnisse über Musculi leichtsinniges und unordentliches Leben zusammen, empfahl ihn aber der Gnade des Landesherrn.

Der Kurfürst wiederholt den ganzen Handel, wie er sich mit Musculo zugetragen nach Aussage der Zeugen; erwähnt, wie er ernstlich befohlen, von allen Studenten, hauptsächlich von den Besten, eine Kundschaft zu erfordern, wie er gelebt habe, und wie er von den mitgekommenen Kirchvätern erfahren, daß der Pfarrer schon betrunken nach Cliſtow gekommen sei. Darauf fügt er hinzu: „ich will lieber Alles verlieren als den Glauben, daß ich aus lauter Gnade und Barmherzigkeit ohne vorgehende und nachfolgende Werke selig werde, und daß Christus beim Sacrament im Leib und Blut veraciter et corporaliter gegenwärtig sei. Hic est filius meus dilectus! Mit dieser Versicherung missa est consumta. Hierbei will ich leben und sterben, und wollet ihr hierin neben mir stehen und bleiben, so will ich Leib, Ehre, Blut und Gut dransetzen. Der allmächtige Gott wird uns dabei wohl erhalten.“ Hierauf wendet er sich zum Herrn v. Sporn und redet zu ihm: „Sage dem Dr. Meusel, daß ich für diesmal nichts mit ihm zu thun habe; er soll mir seinen Sohn herbeibringen, mit dem will ich wohl wissen zu reden. Ihr Herrn solltet bei mir halten und euch gegen die Sacramentenschänder einlegen; ich bemerke aber das Gegentheil.“

Sporn wendet sich an den Kurfürsten mit einer Fürsprache für den alten Musculus, worauf ihm Joachim erwiedert: „Du sollst ihm sagen, ich hätte jetzt nichts mit ihm zu thun; er solle mir seinen Sohn herführen. Wir haben hart genug über ihn gehalten, und wenn das nicht geschehn, so wäre sein Sohn längst todt. Sollen wir es leiden, daß Christo seine Gewalt verkleinert und sein Reich verstöret werde? Er sitzet zur Rechten Gottes, ist Gott und Mensch wahrhaftiglich, gleich dem Vater allmächtig und ewig. Ich habe die drei Symbola alle Wege gesungen, das Apostolische, Nyceniſche und Athanasianische und will festhalten an ihrem Bekenntniß. Aber da läugnen die Schelme zu Leipzig und Wittenberg die Allmächtigkeit Christi und behaupten, sie hätten in ihren Kirchen die rechte Synagoge.“

Fabricius erklärt sich mit weitläuftigen Reden gewaltiglich gegen die Sacramentenschänder und sagt, er werde etwas wider sie lassen ausgehen. Worauf der Kurfürst erwiedert: „Ja schreibet wider die Schelme; ich werde auch etwas unter meinem Namen wider sie lassen ausgehen. Bin ich auch kein Theologus, so bin ich doch ein Christ. Ich werde freilich von ihnen meinen Lohn bekommen. Eberus schreibt gar schmachvoll wider mich. Saget ihnen gut deutsch, es stehe mit Leipzig und Wittenberg so arg, daß ich es nicht aussprechen mag. Ich will's auch rühmen, was ich bei der Religion gethan habe. Warum wollt ihr bei einem standhaften und gläubigen Gemüth verzagt sein, und den Gottschändern und Sacramentirern nicht die Wahrheit sagen? Nun so macht mit einander ein Buch; ich will euch helfen. Warum sind wir so alte Herrn? Denkt der Sache nach! Es handelt sich darum, ob die Worte Christi gehalten werden sollen oder nicht."

Dr. Fabricius: Selig ist, der sich nicht an mir ärgert. Das ist ein wahrer Spruch.

Kurfürst: Nun so glaubet den Worten Christi. Man muß das Wort des Herrn jede Stunde bei sich haben; der Teufel kann Einem den Christum klein genug machen.

Sporn bittet den Kurfürsten abermals, den alten Musculus zu hören, worauf er die Antwort erhält: „Ich kann ihn nicht hören; er stelle seinen Sohn vor. Das sage ihm; er mag reden, was er will. Wenn er ja Gnade begehrt, so sage ihm, ihm solle Gnade widerfahren, er soll seinen Sohn nur vorstellen oder ihn suchen lassen. Und wenn er mich gleich schilt und einen Hurer heißt, so laß ich's doch auf diesmal laufen."

Auf Fürbitte der Prinzen und vieler Edelleute, die seine Gerechtigkeit in Anspruch nehmen, gestattet endlich der gestrenge Herr, daß Musculus unter dem Beistande seines Bruders eintrete. Der Kurfürst wendet sich zu ihm und fragt: „Warum ist euer Sohn nicht da?"

Musculus: Ich habe meinen Sohn Tags zuvor anher geschickt und habe ihn nicht mehr angetroffen. Heute früh um 7 Uhr ist er mit Zurücklassung seiner Sachen aus dem Hause gegangen und nirgends aufzufinden. Er ist ein blöder, furchtsamer Mensch, den Ew. Durchlaucht Ungnade in Schrecken gesetzt. Ich bitte mit seiner Jugend und Schwachheit Geduld zu haben. Ich will allenthalben Boten aussenden und ihn suchen lassen; bitte bis dahin gnädigst Bericht von mir anzunehmen.

Kurfürst: „Ich habe hart über euch gehalten. Wo das nicht geschehen, wäret ihr längst kalt. Hätte wol leiden mögen, euer Sohn hätte sich solches enthalten; weil er sich aber flüchtig gemacht, gibt er uns mehr Nachdenken, daß er schuldig sei. Ihr wisset, was ich für euch von jeher gethan, sonst stündet ihr jetzt nicht da. Nun will die alte Maus die junge

in Schutz nehmen, die sich so grob gegen das hochwürdige Sacrament erzeiget. Dr. Köppen soll berichten, wie M. Musculus hat hausgehalten und wie ordentlich er gelebt." An den Rath Köppen sich wendend: „Herr Doctor, berichtet wie euch befohlen und saget, wie er mit Huren und Buben hausgehalten, ganz vergeßlich und unbedächtig gehandelt und sich ungebürlich im Kirchenamte gehalten."

Nachdem solches geschehen, bittet Dr. Musculus um Gnade.

Kurfürst: Ich lasse Keinen hängen, er gestehe denn, daß er gestohlen.

Dr. Musculus bittet, man wolle ihm nicht entgelten lassen, was der Sohn verbüret.

Dr. Köppen wiederholt auf Befehl des Kurfürsten den ganzen Handel, ferner: wie er einem Weibe zwei Hostien auf einmal gegeben; wie er eine Hostie unbedächtig habe fallen lassen, sie dann von einem Bauer, der sie aufgehoben, ohne alle Reverenz angenommen, sie blos abgepustet und einem Weibe gegeben; wie er Branntwein gesoffen und in der Trunkenheit das Blut Christi vergossen; wie er Bier- und Spielgäste gesetzt und ein verdächtig Leben geführt.

Kurfürst: Saget's nur heraus, Huren und Buben gehauset und geherbergt, die Studenten bei sich verschliessen lassen, einen Kegelplatz gehalten und solches täglich getrieben.

Dr. Musculus danket Sr. Kurf. Gnaden, daß ihm Dieselben nicht mit Ungnaden gewogen und sich von mildegesinnten Männern habe bewegen lassen, ihn statt seines Sohnes zu hören. Die Ankläger desselben seien lose Leute, die selbst in einem wüsten Leben stecken, namentlich die Bürgermeister, die das Verhör abgehalten und ihm nur aus Haß hätten Herzeleid bereiten wollen. Darauf entschuldigt er seinen Sohn, der sich so eingezogen und nüchtern gehalten, daß er ihn in vier Jahren fast gar nicht gesehen; der Rath und die Universität hätten mit lauter Unwahrheiten berichtet.

Kurfürst: Das ist eine grobe und poeneische (strafbare) Antwort. Wie könnt ihr läugnen, daß er solches alles gethan und ruchlos gelebt hat?

Dr. Musculus: Die unglückliche That in Cliston kann ich nicht läugnen; aber trunken ist er nicht gewesen. Er hat die Nacht vorher an seiner Predigt gearbeitet und keinen Tropfen Branntwein getrunken. Er ist ein schwächlicher Mann und hat von Jugend an am Zittern der Hand gelitten. Zudem hat der Kelch eine Scharte gehabt, was er nicht gewusst. Ist nun etwas übergeflossen, so ist es von dem Tuche der Kirchväter aufgefangen und in den Kelch zurückgeschüttet. Ich bin selbst draußen gewesen und habe am Fußboden gar nichts bemerkt. Es ist ja schon einmal im Kurfürstenthum vorgekommen, daß ein ganzer Kelch verschüttet

worden. Die Bürgermeister sind in der Inquisition zu weit gegangen und haben die Gelegenheit gern benützt, mir Verdruß zu machen, denn sie hegen nicht nur gegen mich, sondern gegen das ganze Ministerium einen bittern Haß.

Kurfürst: Ich bin kein Tyrann oder Blutgieriger. Wenn er sich selbst gestellte, wollte ich ihn hören. Jetzt muß ich mich auf die Aussage der Zeugen verlassen. Ihr Herrn habt lange begehrt, den Bann wieder anzurichten, besorge mich, ihr solltet ihn in Privatsachen wohl gebrauchen. Ja wol sollt ihr's anders machen als die Papisten. Ihr könnt mich sonst zum Richter nicht leiden; zöge ich aber meine Hand von euch zurück, so würdet ihr nicht lange laufen, ihr und euer Haufen. Ich wollte wol gegen 60 Casus anführen, wo ihr in losen Sachen den Bann verfügt habt. Ein jeder Prediger ist jetzt ein Papst. Das muß anders werden.

Musculus: In der Lehre ist mein Sohn mit mir ganz einig. Aber ich will einen Eid ablegen, daß ich von seinem schlechten Lebenswandel nichts gewusst habe, sonst würde ich ihn nachdrücklich gestraft haben. Ich habe meine Kinder in der Gottesfurcht erzogen und kann nicht glauben, daß es so schlecht mit ihm stehet. Die losen Herren haben drei Tage hindurch so lange inquirirt, bis sie recht viel Böses herausgepresst. Nach dem Unfall in Cliston war mein Sohn sehr schwermüthig und ist immer trübsinnig umhergegangen. Ich bitte, Euer kurf. Gnaden wolle alle Ungnade fahren lassen und sich mir in alter Treue wieder zuwenden, meinen Sohn in seinem Amte lassen und ihn mir zur nachdrücklichen Bestrafung überlassen. Was von den Studenten gesagt worden, beziehet sich auf Kostgänger, die er an seinem Tisch gehabt und die er bisweilen verschlossen, wenn sie sich verspätet hatten. Daß er fürstenwalder Bier ausgeschenkt, habe ich nicht gewusst; ist aber gewiß nicht so arg gewesen. Uebrigens ist er ein junger Mann, den ich nicht immer im Kasten verschliessen konnte.

Kurfürst: Hätte ich nicht so hart über euch gehalten, eures Gebeins wäre nicht mehr. Ihr sollt euch auch keiner Ungnade versehen. Es thut mir auch euretwegen leid, daß eurem Sohne solches widerfahren. Ihr hättet auch einen solchen jungen Laffen nicht sollen in's Amt setzen. Da haben wir nun den Sacramentenschänder. Wäre er selbst gegenwärtig und zeigte rechte Reue und Leid über seine Missethat, es sollte wol anders mit ihm werden; aber durch die Flucht macht er sich sehr verdächtig und schuldig. Darum sollt ihr ihn morgen um 1 oder 2 Uhr vorstellen.

Musculus: Die große Furcht hat den jungen Mann übereilet. Ich wollte ihn gern einstellen, aber ich weiß wahrlich nicht, wo er ist. Für die Aeusserungen der Gnade gegen mich danke ich Ew. Kurf. Durchlaucht demüthigst.

Kurfürst: Ist doch noch nichts beschlossen und an die Prälaten gebracht, sondern die Sache ist hier erst berathen und besprochen. Ihr habt noch nie erfahren, daß ich so tyrannisch gehandelt oder Jemandem Unrecht gethan.

Damit wurde die zweite Synodal-Versammlung geschlossen und am folgenden Tage (den 23. Juli) die dritte eröffnet. Die beiden Markgrafen Johann Georg und Joachim Friedrich waren wieder zugegen. Dr. Köppen wiederholt die ganze Handlung und zeigt hierneben an, daß Kurf. Durchlaucht fleissige Nachforschung gehalten, ob der Beklagte noch in der Stadt vorhanden, er sei aber nirgends zu finden und flüchtig geworden; er bittet deshalb die Herren von der Geistlichkeit, sie wollten nun nach den vorliegenden Zeugnissen verfahren, die Sache nach der Aussage des Vaters in guten Rath nehmen und den Beklagten öffentlich excommuniciren, vom Amte entsetzen und des Landes verweisen. Solches sei jetzt Sr. Kurf. Gnaden ernste Meinung.

Kurfürst: Ihr Herren wisset, daß ihr mir gerathen, die Sache ungestraft nicht zu lassen; denn wenn es die Sacramentenschänder erfahren, werden sie sehr offendirt werden. Derowegen ich solches zu strafen ernstlich bedacht bin, denn eben darum wird Luther's Lehre so wenig geachtet, weil man solche junge Laffen zum Ministerium gebraucht. Ich ermahne euch hieneben, den Artikel von der Justification rein zu erhalten. Ebenso lasst euch die Lehre von den beiden Naturen in Christo dringend empfohlen sein. Christus ist Gottes und der Maria Sohn. Der Teufel hat eine rechte Freude daran, wenn diese Lehre recht verwirrt und confundiret wird, und gehet jetzt mit etwas Sonderlichem um. Ich will auch hiermit verlegt und verworfen haben Stancarum mit seiner gottlosen Lehre. Christus hat ausdrücklich gesagt: „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden!" und daran werde ich mich festhalten. Auch verwerfe ich die Sacramentarios, weil sie die Ehre Christi verkleinern. Item ist es unrecht gesagt, gute Werke seien nöthig zur Seligkeit. Die guten Werke folgen dem Glauben aus Nothwendigkeit freiwillig, aus keinem Zwang, denn Gott ist freundlich wegen des Verdienstes Christi um unsere Seligkeit. — Hierauf sagte der Kurfürst das athanasianische Symbolum her und fügte hinzu: „Gott wolle mich bei dieser Confession erhalten bis an mein Ende; und ob ich aus Schwachheit des Leibes anders reden würde in meiner letzten Noth, so wollet ihr von dieser meiner Confession Zeugniß ablegen." — Hierauf kam er auf Johannes Musculus zurück und sagte: „Es thut mir leid, daß der junge Mann dahin gerathen. Ich meine, er solle das Land auf drei oder vier Jahre meiden und aus dem Ministerium entsetzt werden.

Fabricius: Auch ich bin der Meinung, daß er des Landes ver-

wiesen und des Amtes entsetzt werde, damit sich Andere gleicher Leichtfertigkeit enthalten und daran ein Abscheu haben.

Paschasius: Man muß dennoch Diener haben um des Ministeriums willen, und wenn man also sollte fortfahren, so müsste man auch mit andern Lästerern des Sacraments also verfahren, die in acht oder neun Jahren nicht sind darzu gegangen, die in öffentlichen Sünden freventlich verharren, fressen und saufen, huren und buben, ohne alle christliche Zucht und Ordnung. Man kann den Angeschuldigten nicht in perpetuum verweisen, denn er bezeugt eine herzliche Reue. Man kann ihn auch nicht in den Bann thun; die That an ihr selbst entschuldigt ihn.

Kurfürst: Ein junger hoffärtiger Esel! Warum bleibt er nicht und entschuldigt sich? Ich habe von seiner Reue nichts gesehen.

Lybius aus der Altstadt Brandenburg: Nach seinem eigenen Bekenntniß ist es aus Unbedacht geschehen; man mag ihn auf einige Zeit vom Amte dispensiren. Hat Paulus die Korinther gestraft, so ist es billig, daß es ihm nicht auch ungenossen ausgehe.

Dr. Synapius aus Stendal legt sein Bekenntniß ab de iustificatione, de duabus naturis in Christo und de Sacramento und erbietet sich solches in Druck zu geben. Er überläßt dem Kurfürsten die Strafe, die er schon darum verdient, weil er sich flüchtig gemacht hat.

Garcäus aus Neu-Brandenburg legt ebenfalls sein Glaubensbekenntniß über die beiden Naturen in Christo ab und fügt hinzu: „Weil der junge Mann sich hat den Teufel verführen lassen, so ist es billig, daß er Andern zum Schrecken bestraft werde. Schon wer Menschenblut vergiesst, muß gestraft werden (Ambrosius und Theodosius haben die Excommunication darauf gesetzt); wie vielmehr nicht Derjenige, der das Blut des Sohnes Gottes profanirt hat. Ich bitte jedoch meinen gnädigen Fürsten, die Strafe zu lindern und ihn nur auf einige Zeit zu verweisen."

Dr. Cornerus will seine Confession in einer öffentlichen Schrift ausgehen lassen. Er hofft, sie werde dem Kurfürst gefallen. Die Strafe des Lästerers überlasse er seinem gnädigen Herrn, doch stimme er für eine zeitweise Landesverweisung.

Dr. Cölestinus: Ich habe in meiner letzten Predigt von dem Misbrauch des Sacraments genugsam geredet und rathe, daß er Gott und der Kirche Abbitte und öffentlich Buße thue, daß er dann seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen werde. Uebrigens bitte ich, den Bann wieder nachzugeben.

Kurfürst: Wenn ich das wollte nachgeben und den Bann wieder aufbringen, ich meinte, ihr solltet rechte Gesellen sein.

M. Heß aus Prenzlau legt ebenfalls sein Bekenntniß wegen der

beiden Naturen in Christo ab und läßt es hinsichts der Strafe bei den bereits ausgesprochenen Sentenzen, die wol anders ausfallen würden, wenn er selbst zugegen wäre.

M. Lucius aus Rathenow legt auch eine lange Confession ab über die Hauptdogmen der evangelischen Kirche, beklagt sich über den Leichtsinn, mit dem so viele junge Geistliche ihr heiliges Amt verwalten, verlangt für den Angeklagten eine angemessene Strafe, die jedoch aus Achtung vor dem Ministerium nicht entehrend sein dürfe.

Soltwedel thut ebenfalls seine Confession und sagt, da die heilige Schrift über den vorliegenden Fall gar nichts bestimme, so müsse die Strafe ganz dem landesherrlichen Ermessen überlassen werden.

Pfarrer zu Bernau legt sein Glaubensbekenntniß ab, findet eine Bestrafung nothwendig, bittet aber den Kurfürst, dieselbe aus Rücksicht auf die alte Maus zu mildern.

M. Aquila von Spandau behauptet, die göttliche Natur habe nicht gelitten, sondern Christus, Gottes und Maria Sohn in einer Person; item das Sacrament sei in seinem rechten Gebrauch gewesen; darum bittet er für den jungen Mann um schonende Nachsicht.

Die Pfarrer aus Tangermünde, Cöln, Gardelegen und Neustadt legen alle ihr Bekenntniß ab und empfehlen den Entwichenen der kurfürstlichen Gnade. Der Pfarrer aus Lichtenfelde will sich alles Mitredens enthalten, weil er nicht bestellt und heute nur zufällig hier sei; der Kurfürst verlangt jedoch von ihm die Ablegung seines Glaubensbekenntnisses.

M. Veit Bach [14]): Ich stimme in das Glaubensbekenntniß meines gnädigen Herrn mit ein, muß aber die That des jungen Mannes entschuldigen; sie ist von ohngefähr geschehen und kann Jedem begegnen. Er selbst hat gute Fähigkeiten, ist sehr geschickt, eines unsträflichen Lebens und führet die Schrift. Wer einen Andern verdammt, soll wieder verdammt werden. Der große Misbrauch des Sacraments ist bei Denen, qui indigne accedunt. Man soll nicht mit schleunigem Urtheil verfahren, sondern es dem obersten Richter anheimstellen. Gottes Sohn verreicht das Sacrament selber und nicht der Diener, und was Gott thut, ist allezeit wohlgethan. Es liegt ein groß Geheimniß darin: „die Erde ist des Herrn und Alles, was darinnen ist". Soll auch über uns kommen all das gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden von dem Blute des gerechten Abels?

---

[14]) war 1563 Professor der Theologie in Frankfurt, bald darauf aber Hofprediger in Berlin geworden. Er starb 1599. *Beemanni* not. Univers. Francof. p. 56.

Kurfürst: Christus hat den Kelch seinen Jüngern gegeben und er ist mit seinem Blute im Kelch. Er selbst aber sitzet zur Rechten Gottes. Sein Blut hat der Bube vergossen und es soll nicht über mein Land kommen, daß die Leute über mich schreien.

Garcäus: So hör ich wohl, du machst zween Christus, einen unsichtbaren im Himmel und einen sichtbaren auf Erden. Du aber, Vite, lästerst Gott, weil du sagst, Christus habe das Blut selbst vergossen.

V. Bach: Ich lästere Gott nicht, sondern glaube, daß dem wirklich so sei.

Dr. Fabricius: Du hast gesagt, Christus selbst, der den Kelch im Abendmahl darreicht, habe sein Blut vergossen, und hinzugefügt: was Gott thut, das ist wohlgethan! Also hat Deus omnipotens das Aergerniß gegeben.

Der Kurfürst hob hier die Versammlung auf und beschied sie zum folgenden Tage, Nachmittags 3 Uhr. Die beiden Markgrafen, der Canzler, die Grafen Stolberg und Schulenburg, Dr. Thum, Köppen und Herren vom Adel, auch der alte Andreas Musculus waren dabei gegenwärtig.

Dr. Köppen: Kurf. Gnaden haben die Meinung der Herren Theologen gehört und dieselbe auf's Papier bringen lassen. Sie soll auf's kürzeste verfasset und abgelesen werden und darnach der Thäter das Land meiden, so lieb ihm sein Leben ist.

Dr. Fabricius: Jedoch wol nur so lange des Landes verwiesen werden, bis man sieht, daß er wahrhafte Buße gethan; alsdann werden sich Kurf. Gnaden wohl zu erzeigen wissen.

Paschasius: Ich kann es in mein Gewissen nicht bringen, will auch solche Sünde nicht auf mich nehmen, daß ihm eine solche Strafe auferlegt werde.

Garleben: Er hat gröblich gesündigt; darum gebührt ihm auch eine ziemliche Strafe.

V. Bach: Er mag des Landes verwiesen und nach geschehener Buße wieder aufgenommen werden. Ich bitte für ihn um die landesherrliche Gnade, deren er nicht unwürdig ist.

Lichtenfeld: Ich achte dafür, der Thäter wäre einer viel höhern Strafe werth.

Die übrigen Geistlichen, Synapius, Cornerus, Cölestin, M. Heß, die Pfarrer aus Tangermünde, Gardelegen, Bernau u. s. w., billigen alle die Strafe der Relegation und legen eine Fürbitte ein. Damit erklären sich auch die Grafen Stolberg, Schulenburg, Möllendorf, der Canzler und Andere vom Adel einverstanden. Hierauf nahm Dr. Köppen das Wort und erklärte: „Kurf. Gnaden wünschet

nichts lieber, als daß keine Irrung möchte vorfallen; er ist dem geistlichen Stande väterlich zugethan gewesen und ist es noch, und hat deshalben auch bisher glücklich regieret. Dieweil sich aber dieser betrübte Fall mit dem Hochwürdigen Sacramente zugetragen, mit dem der Pfarrer so leichtsinnig umgegangen, wollte er den Principal gern selbst gehört haben. Weil aber der Vater das factum eingestanden, so sei das Urtheil nach wohlgepflegtem Rath recht und wohlbegründet. Se. Durchlaucht haben nun dem Dr. Musculus ernstlich zu Gemüthe geführt und ihm nachdrücklich befohlen, sich an den Personen, die hier das Urtheil gesprochen, nicht im geringsten zu vergreifen, weder mit Worten noch mit Thaten. Da es aber geschehen würde, wollen Se. Kurf. Gnaden dermaßen verfahren, daß an ihm ein solcher Ernst sollte verspürt werden, als am Anstifter selbst."

Darauf muß der Geheimschreiber Pantell das Urtheil verlesen, das also lautet:

„Nach dem Magister Iohann Musculus Pfarher in der Lebusischen Vorstadt zu Franckfurt an der Oder vnd im dorff Klistow, kurtz vor Weinachten, negst vorschienen in Reichung des Heiligen hochwirdigen Sacraments, des Leibs vnd Bluths vnsers Erlösers vnd Seligmachers Jesu Christi, aus rholoser vnd strefflicher vnachtsamkeit, das Bluth vnsers HERrn Christi, gleich in ipsa Actione, vnd reichung desselben dermassen vorschwebt, das ein grosser theil daruon, nicht allein auff des Communicanten kleid, vnd das Seiden tuch, welchs die Kirchveter vnter gehalten, sondern von demselben auch auff die erde geflossen, vnd ehr dasselbe mit Christlicher vnd schüldiger Ehrerbietung nicht auffgehoben, vnd damit vorursacht, das von jme selbst, vnd den volgenden Communicanten, mit füssen darauff getretten worden, seine strefflíche vnachtsamkeit, in Administration dieses Hochheiligen Sacraments, daraus auch noch mehr offenbaret, Das ehr kurtz zuuorn einer Communicantin, zwue gesegnete Hostien geben, Eins mals auch eine gesegnete Hostia des Leibs Christi, fallen lassen, die, selbst nicht auffgehoben, vnd wie sie jhme von einem Gottfürchtigen Leyen wieder gereicht, die, ohne gebürliche ehrerbietung, allein abgeblasen, vnd einer andern Communicantin vorreicht. Solchs alles auch, bis es durch andere leuth auskommen, vorschwiegen vnd vorhelet hat, Vnd nhun darüber aus sonderm vorbeschiedt flüchtigk worden ist, Alles zu strefflicher Prophanation vnd vnehr des Heiligen Hochwirdigen Sacraments, des waren Leibs vnd Bluts Christi, grosser ergernus seiner beuholenen Pfarkinder, vnd böser vnd ergerlicher Diffamation vnd nachrede, des gantzen Christlichen Ministerij vnd Kirchen vnser Lande."

„Als haben wir Joachim von Gotts gnaden, Marggraff zu Brandenburgk, des Heiligen Römischen Reichs Ertzkamerer vnd Churfürst,

zu Stettin, Pommern, der Cassuben, Wenden vnd in Schlesien zu Crossen Hertzog, Burggraff zu Nürmbergk vnd Fürst zu Rügen, Als ein Christlicher Churfürst, aus erinnerung vnsers tragenden Ampts, Welchs vns, offentliche Blasphemien, Prophanationes vnd vorlesterung Gottes, vnd seins Heiligen Worts, vnd Sacramenten, mit gebürlichem ernst zustraffen vnd zuuerfolgen aufferlegt, nach nottürfftiger vorhör, vleissiger gehaltener Inquisition vnd erforschung, der obgemelten abscheuhlichen geschichte, Auch gantz stadtlichem gehabtem Radt, vnsers geistlichen Consistorij, vieler ansehenlichen Theologen, Superintendenten vnd Pfarherrn der vornembsten Kirchen in vnd ausserhalb vnsern Landen, Auch vnserer Weltlichen Landt: vnd HoffRethe decernirt, erkandt vnd gesprochen, Decernirn, Erkennen vnd sprechen auch hiemit, das vorgenanter Magister Johan: Musculus, solcher seiner vnachtsamen vnd hochstrefflichen handlung vnd vnfleis halben, denen ehr in dispensation des hohen Ministerij vnd heiligen Sacraments, des waren Leibs vnd Bluts vnsers einigen Herrn, Erlösers vnd Seeligmachers Jesu Christi geübt vnd begangen, jhme selbst zu woluerdienter straff, vnd andern zu einem abscheulichen exempel, hinführo in vnsern Landen vor einen Kirchendiener nicht soll geduldet werden, Das er auch vnser Landt als baldt vnd ohne vorzugk reumen, dauon gentzlichen ausgeschlossen sein, vnd dasselbe ohne vnser sonder erleubnis weitter nicht berüren, noch sich dorin finden lassen soll, so lieb jhm ist eine höhere vnd Leibs straffe zuuermeiden, Vrkündtlich mit vnserm auffgedruckten Secret besiegelt, vnd geben zu Cöln an der Sprew Sonnabendts nach Mariæ Magdalenæ Anno etc. LXVIII."

Nach Verlesung dieses Urtheils bat der alte Musculus um die Erlaubniß, abtreten zu dürfen, um seiner Wehmuth Raum zu geben. Er kam bald zurück und überreichte dem Kurfürst eine Bittschrift, hinzufügend: „das ist eine ganz neue Strafe; man sollte den Betrübten nicht noch mehr betrüben und den Geweihten des Herrn nicht aus der Kirche stoßen."

Kurfürst: Jhm ist kein Unrecht geschehen, im Gegentheil noch viel Gnade widerfahren, mehr als er verdient. Das sollt er billigerweise mit unterthänigem Danke erkennen und sich nicht beschweren. Ich habe über euch hart genug gehalten, das wisst ihr, sonst würdet ihr hier nicht stehen. Da sich der Verurtheilte widerspenstig gezeigt und auf seinen Befehl nicht erschienen, so habe er sich des Handels verdächtig gemacht und sich sein Urtheil selbst gesprochen, besonders in Hinsicht des Sacraments.

Dr. Musculus: Das ist ein Fall, der von Ungefähr geschehen.

Kurfürst: Er ist zu oft leichtfertig mit dem Sacrament umgegangen. Ich glaube, daß er gar nicht weiß, was es mit diesem Artikel zu bedeuten hat. Die Erlassung der Strafe hiesse, ihn in seinem Irrthum bestärken.

Dr. Musculus: Ich bitte wegen meiner treugeleisteten Dienste um Gnade für den Sohn. Die Zeugen sind verdächtige Leute, sowie Die, welche die Zeugen verhört. Von dem Urtheil erbitte ich mir eine Abschrift.

Kurfürst: Macht euch der Sache nicht theilhaftig.

Dr. Musculus: Mein Sohn ist bereits ausser Landes. Ich bitte das Urtheil nicht zu publiciren, hoffe noch durch meine Schrift gnädige Linderung.

Kurfürst: Ihr macht damit nichts besser; stellet nur alle weitere Versuche ein. — Hierauf wandte sich der Kurfürst an den Canzler und sprach: „Nehmt den Gehorsam an! Ich will hiermit die Versammlung beurlaubt haben."

Am 25. Juli wurden sämmtliche Synodalen noch einmal in der Domkirche versammelt, wo der Hofprediger Fabricius eine Predigt über das Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9—14) hielt. In der Einleitung erläutert er den Spruch Matth. 5, 20: Es sei denn eure Gerechtigkeit ꝛc., und führt den Satz aus: Nostrâ institiâ nihil efficimus ad salutem. Als Thema stellt er das Dogma auf: Obgleich die Werke vonnöthen sind, so können wir doch durch dieselben die Seligkeit nicht erlangen, sondern allein durch die Gnade Gottes in Christo Jesu. Gott will unsern Ruhm im Himmel nicht haben, auf daß sich Niemand vor ihm rühme. Gloriam meam non dabo alteri. Die Pharisäer haben ohne Glauben gute Werke gethan des äussern Ansehns wegen, darum konnten sie ihnen Heil und Segen nicht verschaffen. Gott hat alle Sünde der Welt auf seinen lieben Sohn gelegt, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Gnade selig würden. Jacobus aber lehrt: fides sine operibus mortua est, nur müssen die Werke aus dem Glauben kommen. Es gilt des heil. Bernhard Ausspruch: Bona opera habere debeo, sed fidere non debeo. Zuletzt erfolgt eine Ermahnung, bei der reinen Lehre des Evangeliums treulich zu verharren und sich im Leben wie bei der Verwaltung des Amtes vor Aergerniß zu hüten.

Unterm 26. Juli erging ein Befehl an den Magistrat zu Frankfurt, das übersandte Urtheil in 32 Exemplaren abdrucken zu lassen und nach Berlin zu senden, die Kosten aber bei den landesherrlichen Gefällen in Rechnung zu bringen. Der Kurfürst war mit dem Abdruck unzufrieden und erklärte in einem Rückschreiben vom 30. Juli: „Wan wir dan befunden, das dieselben (Abdrücke) nicht correcte gedruckt, sondern auch In der form nicht außgehen noch angeschlagen werden können, Begeren wir gnediglich, wollet andere laut beiliegender Notell, vnd so vill der vberschickten gewesen, fertigen vnd zum förderlichsten anhero bringen lassen." Die Zusätze betrafen den Anfang des Urtheils: „Wir Joachim von Gottes Gnaden, Markgraf von Brandenburg u. s. w. entbieten Allen

und Jeden unsrer Unterthanen, Wes Würden vnd Standes sie seien unsern günstigen vnd gnedigen Gruß vnd geben denen hiemit zu vernehmen, daß Wir wider Magister Johann Musculum, gewesenen Pfarrer in der Lebusischen Vorstadt vnd dem Dorfe Cliestow vor Unsrer Stadt Frankfurt an der Oder seiner Verbrechung halber einen Ausspruch vnd Urtell haben ergehen laßen, wie der von Wort zu Wort hernach folget." Am Schluß des Urtheils ist noch hinzugefügt worden: „Damit nun solchem Vnserm Ausspruch in vnsern Landen wie billig allenthalben nachgelebt werde, so ist an Euch Alle vnd Jeden vnser ernster Befehl, Ihr wollet genannten Magistrum Johann Musculum bey Euch in Kirchendiensten vnd sonsten nicht dulden, sondern wo er sich, solchem Unsern Ausspruch zuwider in vnsern Landen finden ließe, Ihn in Haftung nehmen vnd Uns in Vnser Hofflager zur gebürlichen Straffe zu schicken. Daran thuet Ir vnsre gentzliche meinung, Vnd sind Euch mit Gnaden geneigt. Vrkundlich mitt vnserm aufgedruckten Secrett besiegelt."

Mit diesen Zusätzen von neuem gedruckt, wurde das Urtheil an die Kirchthüren sämmtlicher Kirchen der Stadt, der Vorstädte und in Cliston, sowie an die Thüren des Rathhauses angeschlagen, dem Magistrat aber in einem landesherrlichen Mandat vom 5. August zur strengsten Pflicht gemacht, den Verurtheilten, wenn und wo er sich je in Frankfurt würde betreten lassen, gefänglich einzuziehen und ihn an das kurfürstliche Hoflager abzuliefern.

Wohin sich der Vertriebene gewendet, geht aus den Acten nicht hervor. Aber in einem Schreiben vom 29. December 1569 zeigt der Magistrat zu Frankfurt dem Kurfürsten an, daß M. Johann Musculus sich den ganzen Sommer über sammt Weib und Kindern bei seinem Vater Dr. Andreas Musculus aufgehalten habe und ab- und zugezogen sei; ja daß er sich sogar unterstanden habe, am vergangenen Weihnachtsfeste zweimal im Kloster zu predigen. „Dieweil wir aber nicht wissen können," fährt er fort, „ob dieses alles mit Ew. churfürstl. gnädigstem Wissen und Willen geschehen, wir auch über Ew. Churf. Gnaden schriftlichem Geleite nicht verständigt worden, und wir auch die Beisorge tragen müßen, sintemal der Pfarrherr in der Gubischen Vorstadt alhier abzeucht, ingleichen jetzo die Münchenkirche mit keinem Prädicanten versehen ist, daß berührter Johann Musculus von seinem Vater zu einem Kirchendiener hinwieder vociret und angenommen würde. Als haben wir unsrer Pflicht nach Ew. Churfürstl. Gnaden solches nicht bergen, sondern Derselben gnädigste Erklärung hierauf, wie wir uns bei vielgemeldetem Johann Musculus zu verhalten, unterthänigst bitten wollen."

Aus einem Befehl des Magistrats an den jungen Pfarrer vom 5. Januar 1570, Frankfurt und die kurfürstlichen Lande sogleich zu ver-

lassen, sehen wir, daß es des Kurfürsten ernster Wille war, sein Mandat in aller Strenge aufrecht zu halten, daß er aber aus Schonung gegen den Vater den Sohn nicht sofort wollte verhaften lassen [15]). Johann Musculus floh eiligst nach Sachsen, wo er auch eine ländliche Pfarrstelle erhalten zu haben scheint, wenigstens nennt er sich in spätern Briefen „Pfarrer zu Taplitz". Nach Joachim's II. am 3. Januar 1571 erfolgtem Tode [16]) nahm der Kurfürst Johann Georg das Verbannungsurtheil zurück; eine Anstellung als Geistlicher aber hat Johannes Musculus im Brandenburgischen nie wieder erhalten.

Aus dem Jahre 1574 findet sich im städtischen Archiv eine Beschwerde des Joh. Musculus, Pfarrers zu Taplitz, über eigenmächtiges Verfahren des Magistrats mit seinen zurückgelassenen Sachen. Der Kläger beschwert sich beim Kurfürsten Johann Georg, „daß ein Erbar Rath der stadt Franckfurth an der Oder nicht baldt vor fünff Jahren Anno 69 auß sonderm wieder mich geschopftem Wiederwillenn haß vndt abgunst allenn meinenn vorrath vndt haußgerath eingezogenn, vndt im namen von mir vieler von mir gemachten vndt vnbezaltenn schulden an sich in ernst behaltten vnd in solcher custodia vndt verwarung gehabt, daß derselbig vorrath vonn regenn vndt schlacken ganz vnd gahr verfaulett vndt zv nichte wordenn." Obgleich sein freundlicher, lieber Vater und die Universität die Auslieferung der Sachen verlangt und die Bezahlung der Schulden zugesagt, hat doch der Magistrat sie behalten und so schandbar verkommen lassen. Er fordert dafür einen Schadenersatz von 90 Thalern. — Der Ehrbare Rath erhält nun eine Citation vor das Kammergericht in Berlin zu erscheinen. Der Bürgermeister Wins und Kämmerer Prüfer reisen dahin ab und weisen nach, daß die Gläubiger auf diese Sachen Beschlag gelegt und der Magistrat sie in der Sacristei verwahrt, der alte Musculus die Gläubiger aber trotz aller Aufforderungen nicht befriedigt habe. Der junge Musculus wurde mit seiner Klage abgewiesen.

---

[15]) Andr. Musculus hatte sich das volle Vertrauen seines Landesherrn wieder zu verschaffen gewusst. *Becmann* (Not. Francof. Univ. 90) sagt: Apud Electores Joachimum II. et Joh. Georgium in admiratione et gratiâ fuit, quos etiam saepe consiliis in rebus gravibus iuvit, in dubitationibus confirmavit et animi anxios consolatus est: quorum in se quoque benignitatem et liberalitatem non vulgarem fuit expertus. Als Joachim II. am Tage vor seinem Tode krank von der Jagd kam, entbot er Musculus zu sich und brachte mit ihm bis zur Nacht im Gebet zu. Spieker's Gesch. der Einführung der Reformation in die Mark Brandenb. (Berl. 1839) S. 276.

[16]) S. über seine letzten Stunden Zimmermann's Gesch. der Mark Brandenb. unter Joachim I. u. II. (Berl. 1841) S. 204 f., und Müller's Gesch. der Reformat. in der Mark Brandenb. (Berl. 1839) 309 f.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1849. IV. Heft.

XIII *).

Das Alter des Jehovah-Namens.

Ein hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch

von

Dr. Auguſt Ebrard,
ordentl. Profeſſor der Theologie in Erlangen.

Die Frage nach dem Alter des Jehovah-Namens, obwol nicht unmittelbar mit der nach dem Alter der ſogenannten Jehovah-Urkunde oder des Ergänzers identiſch [1]), ſcheint doch auf den erſten Blick mehr in das Gebiet der altteſtamentlichen Einleitungswiſſenſchaft als in das einer hiſtoriſch-theologiſchen Zeitſchrift zu gehören. Wir hoffen aber zeigen zu können, daß es für die Löſung beider Fragen vielleicht von nicht ganz unweſentlichem Erfolg ſein dürfte, wenn die erſtere einmal nicht nach kritiſchen, ſondern nach hiſtoriſchen Principien — d. h. nicht etwa unkritiſch (denn gerade die Geſchichte ruht ja wieder auf der Kritik), ſondern nur einigermaaßen abgelöſt von der „Kritik" des Pentateuch behandelt werde, welche neueſtens wieder, durch Bohlen's, Tuch's und Stähelin's totales Auseinandergehn in den Reſultaten, ſo chaotiſch geworden iſt.

Eine ſolche Behandlung mag Manchem zwar als eine baare Unmöglichkeit erſcheinen. Denn auf welcher andern Grundlage als eben auf den Quellen, d. h. den altteſtamentlichen Schriften, könnte eine ſolche Unterſuchung geführt werden? und wie könnte man ſie führen, ohne erſt über das Alter und die Natur dieſer Quellen im Reinen zu ſein? —

---

*) In dieſem Hefte überhaupt ſoll vorzugsweiſe Dogmenhiſtoriſches zuſammengeſtellt werden; und zwar nach dem Grundſatze, daß auch Theile aus der altteſtamentlichen und ſelbſt aus der philoſophiſchen Lehren-Geſchichte dem Grundgebiet der hiſtoriſchen Theologie zugehören.

Der Herausgeber.

[1]) Nach Tuch, Geneſis S. LXI, und Andern war ſchon der Verfaſſer der Grundſchrift Jehovah-Anbeter, und unterſchied ſich von dem Ergänzer nur ſo, daß Jener den Jehovah-Dienſt bis in die Zeit Moſis, Dieſer aber denſelben vollends bis in die Zeit Henoch's hinaufrückte.

Es ist dies unbestreitbar richtig. Wir müssten erst zwischen der Ansicht von Hengstenberg, Hävernick, Kurtz und dem Complex der (mehrere Bearbeitungen annehmenden) Ansichten von Bohlen, Tuch, Stähelin u. A. — wir müssten alsdann allfällig wieder zwischen Bohlen, Tuch und Stähelin selber entscheiden. Es ist aber ebenso unbestreitbar richtig, daß hiermit nicht viel gewonnen würde. Unsere Ansicht würde entweder einer der vorhandenen beitreten, oder höchstens als eine neue den früher vorhandenen sich beigesellen; nimmermehr aber als vom Dreifuß erschallend den Streit in autoritativer Weise zu schlichten vermögen. Somit würde auch über das Alter des Jehovah-Namens nicht viel Neues gewonnen werden.

In einem Falle nun, wo die Kritiker in ihren Resultaten so bunt auseinandergehen wie hier[2]), und wo die Hoffnung einer Entscheidung in so unendlich weite Ferne gerückt ist, muß der Versuch einer synthetischen Behandlung, eines Inductionsbeweises, wenigstens zu den erlaubten Dingen gehören. Ich gestehe es offen von vornherein: mehr als ein Inductionsbeweis ist es nicht, den ich aufzustellen gedenke. Ich will einmal Urkunden Urkunden sein lassen, und versuchen, ob sich nicht auf anderem Wege Etwas über das Alter des Jehovah-Namens ermitteln lasse. Der bloße Gebrauch des Namens in einzelnen Theilen der Genesis beweist mir noch nichts. Denn gesetzt, daß, wie wir es 2 Mos. 3 u. 6 lesen, der Jehovah-Name vor Mosis Zeit unbekannt war (was Kurtz u. A. leugnen); und gesetzt, daß er alsbald von Mosis Zeit an nicht mehr unbekannt war (was Tuch u. A. leugnen): so konnte jedenfalls ein nach dem Bekanntwerden dieses Namens schreibender Autor in der Beschreibung der vorher vorgefallenen Geschichten den Jehovah-Namen schon brauchen, ja denselben sogar unwillkürlich oder ab-

---

[2]) Bis 1 Mos. 9, 17 gehen die meisten Kritiker einig; von da weichen sie durchgehends ab. Vergleichen wir nur vier derselben. Nach Gramberg umfasste die Urschrift die Stücke **11**, 10—32; **17**, 1—27; **20**, 1—**21**, 34; **23**, 1—20; **25**, 1—18; **28**, 1—9; **29**, 1—**30**, 24; **30**, 17—**32**, 3 u. s. w.; nach Bohlen: **11**, 10—32; **17**, 20—22; **25**, 7 u. 11 u. 17; **35**; nach Tuch: **9**, 28—29; **11**, 10—32; **12**, 5 u. 6 u. 8; **13**, 18; **17**, 1—27; **19**, 29; **20**, 1—17; **21**, 2—23; **22**, 1—13; **22**, 19—**23**, 20; **25**, 1—34; **26**, 34—35; **27**, 46—**28**, 12; **28**, 17—**30**, 13; **30**, 17—24; **31**, 4—48 u. 50—54; **32**, 1—9 u. 11—12; **32**, 14—**37**, 36 u. s. w.; nach Stähelin von Cap. 24 an nur die wenigen Stücke: **24**, 34 f.; **25**, 19 f.; **27**, 4. 6; **28**, 1—9; **33**, 17—20. Man darf sich hiernach kaum wundern, wenn Bertheau (in Reuter's Repert. 1845, 5, S. 104) sagt: „Die Räthsel des Pentateuch sind noch lange nicht gelöst; weder die äusserliche Fragmenten-Hypothese, noch auch die sinnigere, vielen Erscheinungen durchaus (?) entsprechende Ergänzungs-Hypothese werden zum endlichen Ziele führen. Das hat sich gezeigt."

sichtlich den Personen, welche vorher gelebt hatten, in dem Bewusstsein von der Identität Jehovahs mit dem „Gott Abrahams" in den Mund legen. Hier gelangen wir also noch zu keinem Resultate. Ein ganz anderer Weg steht uns aber offen, und es ist merkwürdig, daß noch Niemand darauf verfallen ist, ernstlicher die Eigennamen im alten Testamente darauf anzusehen, von welchem Zeitpuncte an mit Jehovah zusammengesetzte Namen vorkommen.

Diesen Weg zu versuchen, ist der Hauptzweck vorliegender Abhandlung. Diese Untersuchung wird möglich sein ohne vorherige Untersuchung der Entstehung der Genesis und der übrigen Bücher. Wir werden einstweilen annehmen dürfen, daß in der Tradition wenigstens sich die Eigennamen richtig erhalten haben. Würden freilich schon vor Moses sich Namen finden, die mit יה oder יו gebildet wären, so müsste uns dies, nicht blos von der Voraussetzung Tuch's aus, sondern auch wegen der Stelle 2 Mos. 3 stutzig machen; und es läge der Argwohn nahe, diese Namen seien später erfundene. Allein dem ist nicht so; das erste Resultat, zu welchem wir gelangen, ist, daß vor Mosis Zeit keine Namen mit יה oder יו vorkommen.

Wir begegnen in der Genesis auffallend vielen mit אל gebildeten Namen: Mechujael und Methusael 4, 18; Mahaleel 5, 12; Abimael 10, 28; Elieser 15, 2; Ismael 16, 15; Bethuel 24, 15 u. a.; Abdeel 25, 13; Reguel 36, 10; Eliphas 36, 15; Mehetabeel 36, 39; Magdiel 36, 43. — Auch unter den Zeitgenossen Mosis finden wir noch vorzugsweise solche Namen, die mit El oder Schaddai zusammengesetzt sind. Lev. 10: Mischael, Elzaphan, Ussiel, Eleazar; Num. 1: Elizur, Schelumiel, Zurischaddai, Eliab, Elischama, Gamliel, Pagiel, Eliasaph, Deguel; Num. 2: Nathanael, Eliab u. s. w.; ebenso Num. 3, 17 ff. nur Composita mit el. Auch unter den zwölf Kundschaftern Num. 13 u. 26 suchen wir vergeblich Namen mit jah oder jo.

Nur zwei Namen möchten eine Ausnahme zu machen scheinen: Jehudah und Morijah. Aber יְהוּדָה, welches Gen. 29, 35 daraus erklärt wird, daß die Mutter Gott gelobt habe (אוֹדֶה אֶת־יְהוָה), kommt zwar allerdings vom Stamme ידה, nimmermehr aber kann es aus יהוה und ידה zusammengezogen sein; vielmehr ist es, wie schon Winer richtig erklärt hat, ein Hofal mit beibehaltenem ה characteristicum. Auch an der Stelle Gen. 29, 35 findet sich also nur in der Rede (wie der Autor sie der Mutter in den Mund legt, oder vielmehr, wie der Autor sie umgebildet hat) der Jehovah-Name, nicht aber im Eigennamen. — Etwas schwieriger ist die Untersuchung über den Namen Morijah. Soviel ist gewiß, daß das Land Hammorijah Gen. 22, 2 mit dem Namen, welchen Abraham V. 14 dem Berg gibt (יהוה יראה), etymologisch

nichts zu ſchaffen haben kann, nach der eigenen Meinung des Autors nicht; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Dieſer ſelbſt das Land ſchon vor jenem Vorfalle jenen Namen tragen läſſt (V. 2). Die Worte יהוה יראה lauteten, wie ſich ſpäter ergeben wird, in Abraham's Munde ohne Zweifel יראה אל; erſt der Autor hat יהוה ſubſtituirt. הַמֹּרִיָּה kann von ראה ohnehin nicht gebildet ſein; von מרה könnte es gebildet ſein (wie פָּרִיָּה von פרה), wie Simonis und Winer annehmen; allein dann hieſſe es rebellis, ein Name, den ſchwerlich ein Land getragen haben wird. Die alten Verſionen geben keine Auskunft: ſie haben entweder, wie Symmachus und der Samaritaner, den dunkeln Namen fälſchlich aus V. 14 zu erklären geſucht; oder willkürliche Bedeutungen erſonnen (LXX γῆν τὴν ὑψηλὴν, wie מוֹרָה 12, 6 mit ὑψηλός überſetzt iſt; Aquila: γῆν τὴν καταφανῆ, Saad. إِلَى بَلَدِ ٱلْعِبَادَة in regionem adorationis). Wir müſſen alſo eine Etymologie erſt ſuchen. Bleek (in den Stud. u. Krit. 1831) hält Morijah für abgeleitet von dem Ortsnamen מוֹרֶה „das More'ſche Land". Allein ſolche von einer Localität gebildete Adjectiva zur Bezeichnung eines Landes zu gebrauchen (ſowie etwa wir von dem cleviſchen Land, der zürcheriſchen Landſchaft, der nürnbergiſchen Gegend reden), iſt ganz unhebräiſch; der Hebräer würde ſagen ארץ מורה. Andere wollten doch auf die Ableitung von ראה und יהוה, wie Symmachus ſie hat, zurückkommen, und zwar mit Berufung auf 2 Chron. 3, 1, wo der הַמֹּרִיָּה zu Davids Zeit als Platz zur Erbauung des Tempels erwähnt und der Name damit in Verbindung gebracht werde, daß nach 1 Chron. 21, 16 dort der Engel des Herrn dem David erſchienen ſei. Wenn wir aber auch gern die Identität dieſes Morijah-Berges mit dem im Morijah-Lande gelegenen Berge der Opferung Iſaaks zugeben, ſo liegt doch in den Worten des Chroniſten noch nicht einmal, daß er den Namen des Berges etymologiſch mit jener Engel-Erſcheinung habe zuſammenbringen wollen. Er ſagt nur: „Salomo baute das Haus des Herrn auf dem Berg Morijah, der ſeinem Vater David gezeigt (angewieſen) worden war"; bezieht ſich alſo zunächſt nur auf jenen nach der Engel-Erſcheinung erfolgten Befehl Gad's 1 Chron. 21, 19, nicht aber auf die Engel-Erſcheinung ſelbſt zurück. Er ſagt nicht: „auf dem Berge, wo ſeinem Vater Jehovah erſchienen war", ſondern: „auf dem Berge, der ſeinem Vater gezeigt worden war". Der Berg war gezeigt worden; daher kann man doch keine Etymologie von ראה und יהוה ableiten. Geſetzt aber endlich, der Chroniſt hätte anders geredet, ſo hätte er dann immer noch nicht eine etymologiſche Erklärung der erſten Entſtehung des Namens gegeben, — denn der Name war ja (unter der Vorausſetzung der Identität der beiden Morijah) ſchon

älter, — sondern höchstens eine Anspielung auf den bereits vorhandenen Namen gemacht.

Ich glaube, daß das ה in הַמֹּרִיָּה zum Stamme gehört, und leite den Namen ab von der arabischen Wurzel هَمَرَ aqua fluere, von welcher auch das hebräische מַיִם מוֹרָה kömmt. Daß letzteres Wort sich im Pentateuch noch nicht, sondern erst in den Psalmen findet, ist kein Beweis dafür, daß der Stamm הָמַר der hebräischen Sprache bis zu Davids Zeit fremd geblieben sei; als poetisches Wort konnte מהמורה nicht wohl in andern als lyrischen Stücken vorkommen. Ueberdies war das Land Hammorijah vor Abraham von nicht-israelitischen Stämmen so genannt worden. Wir müssen nun punctiren הַמֹּרִיָּה, und erhalten den Namen eines quellenreichen Landes, der auf die Umgebung Jerusalems und speciell auf den Berg Morijah mit seinen vielen und reichlich rauschenden Quellen[3]) vorzüglich passt. Daß der Chronist 2 Chron. 3, 1 הָהָר הַמֹּרִיָּה schrieb, also das ה vor Morijah als einen Artikel betrachtete, kann uns nicht irre machen. Möglich wäre es immer, daß das Volk Israel in der Erinnerung an Gen. 22, 14 und 1 Chron. 21, 16 bei dem Namen des Bergs an die Erscheinungen Gottes dachte, und den Namen selbst sich als מוריאיה dachte, wie wenig auch in der Stelle 2 Chron. 3, 1 eine solche etymologische Deduction gefunden werden kann.

Es steht also fest: vor Mosis Zeit kommt kein mit Jehovah gebildeter Eigenname vor; und, zu Mosis Zeit sind die Namen mit אל durchaus die gewöhnlichen.

Der erste mit יו oder יה gebildete Name begegnet uns Num. 13, 9; es ist der Name Josua יְהוֹשֻׁעַ, und hier heisst es ausdrücklich, dies sei nicht der ursprüngliche Name des Mannes gewesen, sondern Moses habe ihn aus Hosea in Josua umgetauft. Also mit und durch Moses tritt zum ersten Mal der Jehovah-Name auf. Diejenigen nun welche meinen, selbst 2 Mos. 3 sei eine anachronistische Zurückdatirung, und der Jehovah-Name sei erst lange nach Moses in Aufnahme gekommen, haben jedenfalls in der blosen Existenz Josua's, einem offenbar nicht von dem freidichtenden Mythus erfundenen, sondern historisch-traditionellen Namen, ein bedeutendes Hinderniß zu überwinden.

Neben Josua tritt יוֹכֶבֶד, die Mutter Mosis, auf (Ex. 6, 20). Da Diese Ex. 2 noch nicht mit diesem Namen genannt wird, sondern erst, nachdem der Autor des Exodus die Offenbarung des Jehovah-Namens erzählt hat, den Namen Jokebed erhält: so liegt die Vermuthung nahe genug, daß auch dieser Name wol erst späteres cognomentum sein möchte.

---

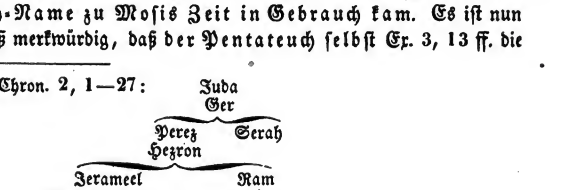
[3]) Vgl. Wilh. Krafft, Topogr. Jerusalems S. 121 ff.

Alsbald in der Zeit zwischen Moses und David werden nun die mit יהוה gebildeten Eigennamen häufiger, und die Bildungen mit אל fangen an zurückzutreten. Wir finden Jud. 3 einen Athniel, dagegen Cap. 6, 11 einen יוֹאָשׁ, d. i. nicht יֹאָשׁ desperans, denn wer wird sich oder seinen Sohn desperans nennen? sondern es ist entstanden aus יְהוֹאָשׁ Jehovah est ignis, vgl. Gen. 19, 24; Num. 11, 1; Ps. 29, 7; 104, 5. Wir finden ferner Cap. 9, 7 einen יוֹתָם Jehovah est sanctus; Cap. 17, 1 einen מִיכָיְהוּ; 1 Sam. 13 einen יְהוֹנָתָן. Daß diese Eigennamen in der raffinirten Absicht, die Bekanntschaft mit dem Jehovah-Namen anachronistisch hinaufzudatiren, erfunden seien, wird Niemand behaupten wollen. Uebrigens kommt auch in dem uralten Liede der Deborah Jud. 5 „Jehovah" vor, was dann erst nachher vom spätern Dichter des 68. Psalms (Ps. 68, 8—9) in Elohim umgesetzt wurde. — Daß endlich von Davids Zeit an die mit יהוה gebildeten Eigennamen sehr häufig werden, ist bekannt.

Höchst merkwürdig ist, daß die alten, in der Chronik aufbehaltenen Genealogieen-Fragmente uns genau auf dasselbe Resultat führen. Auch hier kömmt vor Mosis Zeit kein mit יהוה gebildeter Name vor. Der erste solche Name 1 Chron. 2, 25 ist Achijah אֲחִיָּה, als sechstes Glied nach dem Stammvater Juda, mithin gleichzeitig mit Moses; und V. 32 ein Jonathan, der bald nach Moses gelebt haben muß [*]). Ferner Cap. 6, 9 ein Usiah als zehnter nach Levi, also zwei bis drei Generationen nach Moses. Später unter Sesan's Nachkommen V. 38 findet sich ein Asarjah und Jekamjah; zu Davids Zeit 1 Chron. 2, 16 ein Joab. Von Moses abwärts werden überhaupt solche Namen häufiger, vgl. 1 Chron. 4, 18 יְהוּדִיָּה und בִּתְיָה, V. 22 יוֹקִים. Bei den „Männern aus Davids Zeit" Cap. 7, 2 ff., aber auch schon bei den vor Davids Thronbesteigung vorkommenden Cap. 11 sind diese Bildungen mit יה oder יו sehr zahlreich. (Ueber Hiskia's Zeit vgl. Cap. 4, 34 ff. und V. 41; Cap. 5, 4 ff. und V. 6 u. 12 u. 17; Cap. 7, 1 ff.) —

Wir haben hier also einen ziemlich sichern Beleg dafür, daß der Jehovah-Name zu Mosis Zeit in Gebrauch kam. Es ist nun doch gewiß merkwürdig, daß der Pentateuch selbst Ex. 3, 13 ff. die

*) 1 Chron. 2, 1—27:



so bestimmte Aussage enthält, daß zu Mosis Zeit der Jehovah-Name als ein früher unbekannter geoffenbart worden sei. Als Gott sich dort dem Moses als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" offenbarte, setzte Moses voraus, die Israeliten würden ihren Gott gern mit einem eigentlichen Eigennamen nennen wollen, und bat Gott, ihm zu sagen, was für einen Namen er alsdann nennen solle. Soviel muß nun doch wol auch Kurtz zugeben, daß eine solche Aeusserung Mosis rein undenkbar wäre, wenn Moses den Namen Jehovah zuvor schon gekannt hätte! Aber vielmehr eben hier offenbart ihm Gott diesen Namen als einen neuen: „Ich bin der ich bin". „Der „„Ich bin"" ; der אֶהְיֶה hat dich gesandt." In Mosis Munde wurde dies zur dritten Person יַהְוֶה. Ausdrücklich aber erhielt Moses den Befehl, den Israeliten zu erklären, daß dieser Gott Jahveh kein anderer als der alte „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" sei.

Im 6. Cap. V. 2 f. wird Dasselbe bestätigt, wenn Gott zu Moses spricht: „Ich bin Jahveh, und ich erschien dem Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai, und mit meinem Namen Jehovah bin ich ihnen nicht bekannt geworden." Würden es hier die Worte auch zulassen, mit Kurtz zu interpretiren, „in meiner Eigenschaft als Jehovah bin ich ihnen nicht bekannt geworden" (was aber sachlich falsch wäre, da die Bundestreue, die Allmacht, die Gnade, kurz alle Eigenschaften Jehovahs schon in der Genesis ebenso herrlich heraustreten, als im Exodus): so wäre diese Interpretation doch sehr künstlich und ferneliegend; und Niemand würde unbefangenerweise, ohne anderweitige Gründe erst mitgebracht zu haben, auf dieselbe verfallen. Offenbar enthalten ja die Worte vielmehr folgende zwei Gedanken: a) wird ausgesprochen, daß der Gott, der den Vätern als Elschaddai erschienen war, nicht etwa ein zweiter war neben Jehovah, sondern eben dieser Jehovah selbst; b) daß er aber den Vätern noch nicht unter diesem Namen bekannt gewesen sei. Beide Momente stehen so im Verhältniß eines directen Gegensatzes, daß das zweite Glied sich ebenso gut auf den Namen Gottes (nicht auf seine Eigenschaften) beziehen muß, wie das erste. Wollten wir aber sogar die Möglichkeit der Erklärung von Kurtz zugeben, so bliebe immer noch die Stelle 2 Mos. 3, 13 in voller Kraft gegen ihn stehen.

Der **Pentateuch** selbst also erzählt, der Jehovah-Name sei erst zu Mosis Zeit bekannt geworden, und zwar durch göttliche Offenbarung an Moses selbst. Und die **Eigennamen** des alten Testaments weisen genau damit übereinstimmend aus, daß der erste mit יהוה gebildete Name aus Mosis eigenem Munde kam.

Als dritter Zeuge gesellt sich hierzu **die Geschichte Israels** selbst. Nach dieser Geschichte kann man von vornherein nicht anders als ver-

muthen, daß von Mosis Zeit an das Volk einen eigentlichen Eigennamen zur Bezeichnung seines Gottes gehabt haben werde. Sobald sich ein Volk einmal als Nation absondert und unterscheidet von andern, und auch eine andere Gottheit verehrt als andere: so muß — mag sein Gott noch so sehr als der einzige wahre, als der, der „zugleich ein Gott im Himmel und auf Erden ist" (Jos. 2, 11), von ihm erkannt worden sein — so muß es zur Unterscheidung dieses Gottes als des wahren von den fremden Göttern als den falschen nothwendig einen Eigennamen haben; und dies Bedürfniß muß sich in dem Maaße steigern, als ein noch rohes und erst zu erziehendes Volk den Einen Gott noch nicht als den schlechthin einzigen, sondern nur erst noch als den „größten unter den Göttern", der „stärker ist als die Götter Aegyptens und der Heiden umher", aufzufassen vermag. — Nun trat aber gerade zu Mosis Zeit dies Bedürfniß ein. In der ältesten Patriarchenzeit begegnen wir, was die Gottes-Erkenntniß betrifft, einem Zustande, den ich (cum grano salis!) mit dem der amerikanischen Indianer oder der Beduinen vergleichen möchte. Wie das Einzelindividuum in seinem Kindesalter seinen Vater unmittelbar als Vater kennt, ohne zu wissen, wie und wodurch er sein Vater geworden, und was es heisse, Kinder zeugen: ähnlich muß die Menschheit, als sie aus Gottes Hand hervorging, ein unmittelbar kindliches Gefühl ihres Schöpfers gehabt haben, und auch nach dem Sündenfall musste sich dies Gefühl in gleicher Proportion mit dem Wachsein des Gewissens erhalten. In einer solchen Zeit bedurfte man keines Eigennamens zur Bezeichnung Gottes; man hatte eben gar nie über die Möglichkeit reflectirt, daß es mehr als Einen Gott geben könne. So kennt der amerikanische Indianer den „großen Geist", und bedarf keines Namens für denselben; so hat sich bei den Beduinen der alte Patriarchenglaube bis heute im Wesentlichen unverändert erhalten [5]). Bei den Patriarchen in Mesopotamien erhielt sich diese Urreligion ebenfalls noch lange, während bei andern Völkern schon der Götzendienst sich ausbildete. Neben Gott kommen keine andern Götter vor, nur Theraphim, vielleicht Ahnenbilder, Penaten oder Amulette, die neben Gott eine noch weit untergeordnetere Stelle ein-

[5]) F. A. Strauß, Sinai und Golgatha, S. 151 f.: „Die Religion ist sehr einfach. Zwar nennen sie sich Muhammedaner, aber nur wenige halten die Fasten oder wallen nach Mekka; der Koran ist kaum bekannt, und Moscheen haben sie gar nicht. Ihre Religion ist eigentlich auch geblieben, wie sie zu den Zeiten Abrahams war; es ist ein Glaube an Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, der im Himmel thront und von dem jede gute Gabe kommt. Durch strenge Rechtlichkeit suchen sie sich seine Gnade zu erwerben, bis Gott sie abruft aus den Reihen der Lebenden."

nehmen, als bei den Brahmanen die Götter des Indrahimmels neben dem Trimurti [6]). Auch wie Abraham nach Kanaan einwandert, finden sich hier noch Spuren eines Dienstes des אל עליון, der „Himmel und Erde besitzet" (Gen. 14, 18); doch daneben zeigt sich schon weitverbreitet das Heidenthum mit allen seinen Greueln. Eine nominelle Unterscheidung Gottes von den Götzen fing an Bedürfniß zu werden; doch reichte ein zu אל hinzugesetztes unterscheidendes Epitheton noch aus. Und so begegnen wir nun wirklich der so ganz kindlich ächten Bezeichnung: „der Gott Abrahams". So hieß der Gott, den Abraham verehrte, im Gegensatze zu den Göttern, die die Kanaaniter anbeteten. (Mit ähnlicher subjectiver Bezeichnungsweise zieht das Kind den Ausdruck „dem Karl sein Vater" der solennern objectiven Bezeichnung „Herr N." vor.) Inzwischen zeigen sich doch auch schon Epitheta, die dem objectiven Wesen Gottes entnommen sind, wiewol auch sie dasselbe noch nicht wie es an sich ist, sondern mehr in einzelnen gegensätzlichen Beziehungen zum Wesen der Götzen bezeichnen. So heißt der Gott Abrahams der El Schaddai, im Gegensatze zu den hölzernen, nichtsvermögenden Götzen; oder der „Lebendige, Schauende", im Gegensatze zu den todten, blinden Götzen; der אל עולם als der das Weltall beherrschende, im Gegensatze zu den Localgötzen; der אל עליון als der unsichtbar in der Höhe wohnende, im Gegensatze zu den sichtbaren Götzen.

Als aber das Geschlecht Jakobs in Aegypten unter der Anbetung „des Gottes seiner Väter" zum Volk erwachsen war, und gleichzeitig einem ausgebildeten heidnischen Religionssysteme gegenüber sich seines Gottes als eines besondern, der israelitischen Nation angehörigen bewußt zu werden anfing: da mußte jenes Bedürfniß eines eigentlichen Eigennamens Gottes mehr und mehr erwachen, und mußte am lebhaftesten werden in dem Augenblick, wo Israel im Begriffe war sich als selbständige Nation von Aegypten abzulösen und ein eigenes Land zu erobern. Für ein selbständiges, freigewordenes Volk paßt es in der That nicht mehr, seinen Gott nur mit der umschreibenden Formel „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" zu bezeichnen. Das Bedürfniß, welches Ex. 3, 13 erzählt wird, muß also in der Wirklichkeit nothwendig so vorhanden gewesen sein. Eine rationelle Betrachtung der Geschichte und der Bericht Ex. 3 u. 6 dienen einander wechselseitig zur Bestätigung.

---

[6]) Es wäre interessant, einmal mit kritischem Blicke zu verfolgen, wie die selbstgemachten Götter erst als Amulette, Penaten und als vergötterte Ahnen bescheiden auftreten, dann in einen untergeordneten Himmel erhoben werden, und endlich den alten Einen Gott, den Kronos entthronen.

Gott offenbarte nun seinen Namen: „Ich bin der ich bin", d. h. ich bin, der ich sein will; ich bin, wie ich bin, unabhängig von dem, was Menschen dazu sagen [7]). Während אלהים als ächtes Appellativum (von אלה, sich fürchten) [8]) jedes Wesen bezeichnet, welches ein σέβας, ein Gegenstand menschlicher Verehrung, ist (sei es mit Recht oder mit Unrecht): so bezeichnet יהוה den Einen, wahren, lebendigen Gott, welcher der ist, der er ist, unabhängig von menschlicher Anbetung oder Nichtanbetung, rein durch sich. Daraus folgt dann weiter, daß Elohim von Gott gebraucht wird, inwiefern die Verehrung der Menschen ihm als dem Schöpfer, dem Inbegriff aller Anbetungswürdigkeit, gebührt, also wiefern er der allmächtige, allwaltende, absolute, der in der Welt sich offenbarende, ihr immanente ist; Jahveh aber, inwiefern er der aus und durch sich selbst seiende, von der Welt unabhängige, der in sich allein den Grund seines Seins, Wesens und Willens habende, also der freie, transscendente, persönliche ist. Der letztere Name konnte erst in einer Umgebung entstehen, wo der lebendige Gott nicht mehr der allgemein in unwillkürlichem Gefühl angebetete war, sondern wo es galt ein Volk zu belehren, daß sein Gott, obgleich nur von ihm angebetet und von den andern Völkern verkannt, doch der einzige und wahre sei. Auch die Bedeutung der beiden Gottesnamen stimmt trefflich zu dem oben Erwiesenen.

Nach so gewichtigen, allseitigen Zeugnissen für die Entstehung des Jehovah-Namens in der mosaischen Zeit können uns die weitern Gegengründe unsers trefflichen und verdienstvollen Kurtz, der sich hier aber von wohlgemeintem apologetischen Eifer verleiten lässt das Alter des Jehovah-Namens bis in die Zeit Seth's hinaufzurücken, nicht mehr irre machen. Daraus nämlich, daß der Autor der Genesis יהוה braucht, folgt doch nur, daß die Genesis erst nach dem Factum Ex. 3 geschrieben ist, was noch Niemand bezweifelt hat; nicht aber, daß die in der Genesis erzählten Begebenheiten zu einer Zeit vorfielen, wo der Jehovah-Name schon bekannt war. Desto größeres Gewicht legt Kurtz darauf, daß auch im Munde der in der Genesis auftretenden Personen der Jehovah-Name vorkomme. Es scheint ihm unmöglich, daß der Autor der Genesis ihnen diesen Namen nachträglich erst in den Mund gelegt habe; ja aus dieser behaupteten Unmöglichkeit schliesst Kurtz sogar wieder

[7]) Daß dies die wahre Bedeutung, hat Drechsler (Aechtheit der Genesis S. 11) mit Berufung auf die Stellen 2 Kön. 8, 1; 2 Sam. 15, 20; Gen. 43, 14; Ex. 4, 13 u. a. bündig bewiesen, und mit Recht erinnert, daß ein Temporalgegensatz („ich werde sein, der ich war") durch nichts angedeutet ist.

[8]) Drechsler ebendas. S. 13 f.

rückwärts, der Autor der Stelle Ex. 3 könne nicht haben sagen wollen, der Jehovah-Name sei erst durch Moses bekannt geworden; er hätte sonst jene Stellen in der Genesis nicht dürfen stehen lassen.

Wir sind hier völlig anderer Meinung, müssen aber bei deren Darlegung wieder von einem universellern geschichtlichen Standpuncte ausgehen. Worauf, so müssen wir fragen, worauf musste denn das religiöse und, um so zu sagen, seelsorgerische Interesse des Autors gerichtet sein, welcher den mit dem Jehovah-Namen bekannt gewordenen Israeliten die Urgeschichte ihrer Väter schriftlich übergab? Musste er vor Allem mit Aengstlichkeit dem etwa entstehen könnenden historischen Irrthume vorzubeugen suchen, als sei der Jehovah-Name schon vor Moses bekannt geworden? Nehmen wir an (wie wir das annehmen müssen), die große Geburtsepoche des Auszugs aus Aegypten, die mit ihrer Fülle neuer Ereignisse und Anschauungen die alten Erinnerungen des Volkes zu verwischen drohen musste, habe eben darum das lebhafte Bedürfniß geweckt, jene alten Erinnerungen der Folgezeit urkundlich aufzubewahren und durch Aufzeichnung vor der Verwischung zu retten; nehmen wir also an, die Genesis sei im Zeitalter Mosis selbst, resp. von Moses geschrieben — und zum Behufe unseres Inductionsbeweises muß es uns erlaubt sein dies einmal vorläufig anzunehmen —: so war damals gewiß gar keine Gefahr vorhanden, daß Jemand auf den Einfall hätte kommen können, der Jehovah-Name sei schon den Patriarchen bekannt gewesen. Das Factum seiner ersten Bekanntwerdung war ja noch neu, stand noch frisch in Aller Gedächtniß. Wäre aber für die Folge eine solche Gefahr des Misverständnisses zu besorgen gewesen, oder wäre die Genesis später geschrieben: auf alle Fälle wurde jenem historischen Irrthume vorgebeugt durch die so sehr klare, bestimmte Erzählung Ex. 3, daß das Volk in Aegypten-Gott mit einem eigentlichen Eigennamen zu benennen wünschte, daß aber weder das Volk noch Moses bis dahin einen solchen kannte, und weiter wurde vorgebeugt durch die ausdrückliche Bestätigung Ex. 6. — Die Gefahr eines etwaigen historischen Irrthums über das Alter des Jehovah-Namens war also weder überhaupt naheliegend, noch nach Ex. 3 u. 6 nur mehr möglich, noch endlich wäre es etwas besonders Unheilvolles gewesen, wenn Jemand durch das Vorkommen des Jehovah-Namens sich zu der Ansicht, „der Name sei vormosaisch und Ex. 6 anders zu erklären", hätte verleiten lassen. Diese Ansicht ist allenfalls für die Wissenschaft der Kritik von üblen Folgen; für den religiösen Stand der Israeliten wäre sie sicherlich ohne Folgen gewesen. Nochmals also: dieser Gefahr besonders vorzubeugen, konnte der Autor der Genesis keine Veranlassung haben.

Dagegen lag eine andere Gefahr sehr nahe, die Gefahr nicht

eines historischen Irrthums, sondern einer religiösen Verirrung, und einer Verirrung der ernstesten Art. Zu Nichts waren die Israeliten bekanntlich mehr geneigt als zum Polytheismus; unter dieser Form musste in damaliger Umgebung die Sünde und Lüge sich vorzugsweise äussern. Wir wissen, wie noch im Reiche Ephraim die Neigung durchschlug, Orte, die durch patriarchalische Erinnerungen geheiligt waren, zu unerlaubten Cultusstätten zu erheben (Am. 4, 4; 5, 5; Hos. 4, 15; 9, 15; vgl. 5, 1 u. a.). Wie nun, wenn in der Genesis von einem „El Schaddai" oder einem „Lebenden, Schauenden" oder einem אל עליון u. s. w. die Rede gewesen wäre, und nirgendswo Jahveh? Wenn nirgends hingedeutet worden wäre, daß diese Namen immer den Einen und nämlichen יהוה bezeichnen? Musste dann nicht geflissentlich die Gefahr herbeigeführt werden, daß das thörichte Volk Israel jeden dieser Namen als einen besondern Gott verehren zu dürfen glaubte? Musste nicht dieser Gefahr vor Allem vorgebeugt werden?

Der Autor hat ihr vorgebeugt. Vorgebeugt dadurch, daß er Ex. 3 u. 6 ausdrücklich die Identität Jehovahs mit dem Gott Abrahams declarirt; vorgebeugt aber weiter auch dadurch, daß er in der Genesis den Namen יהוה theils selber braucht, wo er der Bedeutung nach passte, theils aber auch in den von der Tradition aufbehaltenen Aussprüchen der Personen der Patriarchenzeit an einzelnen Stellen statt des Ausdrucks אלהים den Jehovah-Namen substituirt. Dies einfache, schlichte Mittel ist dem einfachen, schlichten Geiste des höhern Alterthums ganz angemessen. Es konnte angewandt werden, eben weil die Reflexion und das bewusste Interesse des Autors gar nicht auf die historisch-kritische Frage nach dem Alter des Jehovah-Namens (die vielmehr durch Exod. 3 u. 6 bündigst ein für allemal erledigt war), sondern einzig auf die religiöse Sorge, dem Polytheismus vorzubeugen, gerichtet war.

Jene Substituirung des Jehovah-Namens an die Stelle des Appellativums oder der ältern Bezeichnungen Gottes ward aber nicht überall auf die gleiche Weise vorgenommen. Hier und da scheint es mehr unwillkürlich geschehen zu sein, an andern Stellen mehr absichtlich. Oft nämlich sieht man noch ziemlich deutlich, wie der Autor den Jehovah-Namen unwillkürlich auch in Reden und Aussprüchen anzuwenden fortfährt, weil er unmittelbar vorher ihn in der Erzählung angewendet hatte. Cap. 13, 1 hatte der Autor יהוה gebraucht; V. 3 in der Rede Abrahams an den Engel musste er absichtlich אדני brauchen, um zu zeigen, daß Abraham den Engel noch nicht als den Herrn erkannt hatte; dagegen V. 19, 20, 22, 26, 31 konnte er in der Rede des Engels unwillkürlich in dem V. 17 gebrauchten יהוה fortfahren. Ihm, den Autor, waren יהוה und אלהים eben Bezeichnungen eines und desselben Sub-

jectes. In dieſem unmittelbaren Bewuſſtſein dieſer Identität brauchte er beide Ausdrücke, je nachdem ſie eben in den Inhalt paſſten oder durch die Umgebung indicirt waren; ohne zu reflectiren, ob auch der Engel ſchon oder daß der Engel noch nicht — Gott mit dem Jehovah-Namen bezeichnet habe. Aehnlich reden wir z. B. vom Antiſtes Bullinger, weil Bullinger's Amt mit dem jetzigen Amt eines zürcheriſchen Antiſtes identiſch war, und reflectiren nicht darauf, daß der Titel „Antiſtes" erſt im 17. Jahrhundert in Zürich gebräuchlich wurde. — Den Abraham (V. 27 u. 30) und den Loth (19, 2) läſſt der Autor noch אדני ſagen, weil יהוה hier noch nicht gepaſſt haben würde; nachdem aber in der Rede der Engel V. 13 der letztere Name vorgekommen war, behält der Autor denſelben V. 14 auch in Loth's Rede bei. — Noch auffallender iſt dies unwillkürliche Beibehalten Cap. 24, 26. Der Autor erzählt: „und der Mann betete zu Jehovah", und ſofort legt er V. 27 auch dem Manne ſelbſt dieſen Namen in den Mund, und behält ihn V. 31, 50, 51 bei. So wird Cap. 26, 25 u. 29 ſogar in der Rede der Heiden der Jehovah-Name beibehalten, weil er von V. 22 u. 24 her dem Autor einmal im Ohre klang.

An andern Stellen dagegen hat es der Autor, wie es ſcheint abſichtlich, vermieden, den in der Erzählung gebrauchten Jehovah-Namen in den Reden beizubehalten. Dieſe Erſcheinung findet ſich (natürlich) in ſogenannten jehoviſtiſchen Stücken. Die Kritiker pflegen hier ſolche einzelne elohiſtiſche Verſe mit dem kritiſchen Meſſer herauszuſchneiden. Dem Hiſtoriker ziemt ein anderes Verfahren: er hat ſich nach einem innern Grunde umzuſehen. Dieſer innere Grund iſt denn auch leicht zu finden. Meiſt ſind es nämlich theokratiſch wichtige, beſonders feierliche Dicta, in welchen der Autor jene Subſtitution vermied. Der Grund lag alſo wol ſicherlich darin, daß ſolche Dicta ſich nicht blos dem Gedanken nach, ſondern auch der wörtlichen Form nach in dem Gedächtniß und der Tradition erhalten hatten, und daß der Autor ſie abſichtlich unverändert geben wollte. Beſonders auffallend iſt dies Cap. 27, 28 im Segen Iſaaks über Jakob, mitten in einem jehoviſtiſchen Stück und bei einem Anlaß, wo der Feierlichkeit und theokratiſchen Bedeutung nach יהוה gewiß gepaſſt hätte, und wo יהוה überdies am Schluß von V. 27 dicht voranging. Ebenſo Cap. 28, 3 im Abſchiedsſegen Iſaaks über Jakob. Ebenſo Cap. 28, 20, obgleich V. 13 u. 16 יהוה voranging. (Wie äuſſerlich iſt doch das Verfahren Tuch's, der, anſtatt nach einem innern Grunde der Erſcheinung zu fragen, lieber die Stelle zerreiſſt und V. 12 u. 17—18 der Urſchrift, V. 13—16 dem Ergänzer zutheilt!)

Gegen dieſe Beobachtung könnte man freilich eine Reihe anderer

Stellen anführen, wo der Autor auch in theokratisch wichtigen Aussprüchen יהוה gesetzt hat. Aber sieht man näher zu, so findet man die überraschende Erscheinung, daß an diesen Stellen meist noch eine vormosaische Bezeichnung Gottes daneben steht. So sagt Abraham: „ich erhebe meine Hände zu יהוה אל עליון קנה שמים וארץ"; so Cap. 21, 33, Abraham rief zu Berseba an בשם יהוה אל עולם; Cap. 24, 7, יהוה אלהי השמים. Wir erhalten also folgendes einfache Gesetz, wonach der Autor verfuhr, und welches völlig mit dem oben Entwickelten übereinstimmt: Wo er in einem theokratisch wichtigen Dictum das Appellativum האלהים gebraucht fand, da ließ er das Dictum völlig unverändert; wo er hingegen eine dem nomen proprium sich nähernde Bezeichnung Gottes fand, die den Israeliten Anlaß zu polytheistischer Deutung geben konnte, da ließ er zwar das Dictum ebenfalls stehen, fügte aber meistens der ältern Gottesbenennung den Jehovah-Namen noch bei [9]). So finden wir Cap. 32, 10: „Gott meines Vaters Abraham und meines Vaters Isaak, Jehovah"; so Cap. 28, 13 „Jehovah, der Gott Abrahams"; ähnlich Cap. 27, 20 „Jehovah dein Gott". In Elieser's Rede Cap. 24, wo Gott sehr oft erwähnt wird, hat der Autor überall (V. 12, 27, 40, 42 u. 48) neben das alte אלהי אדני אברהם den Jehovah-Namen hinzugesetzt.

Nur die beiden Stellen Cap. 21, 33 und Cap. 4, 26 scheinen noch einige Schwierigkeit darzubieten, und für ein vormosaisches Alter des Jehovah-Namens zu sprechen. An der erstern Stelle heisst es von Abraham zu Berseba וַיִּקְרָא־שָׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם. Wäre der Sinn nun freilich der, Abraham habe dort Gott unter dem Namen Jehovah angebetet: so würde diese Stelle freilich (wie Tuch u. A. meinen) in directem Widerspruche mit der Stelle Ex. 3 oder (wie Kurtz meint) mit unserer Erklärung von Ex. 3 stehen. Aber jener Sinn kann nicht einmal in jenen Worten liegen; es müsste dann heissen ויקרא שם את יהוה האלהים בשם. So hingegen darf und kann man nur übersetzen: „er rief dort den Jehovah, den ewigen Gott, an". בשם dient zur Einleitung des Objectes selber, nicht einer Nebenbestimmung über die Art der Handlung. "קרא בשם bildet zusammen einen Verbalbegriff, wobei dem בשם keine substantielle Bedeutung, kein Nachdruck mehr bleibt. Nach sprachlich richtiger Auslegung enthält die Stelle also nur den einfachen Gedanken, Abraham habe zu Berseba Gott angerufen; und wiederum ist es der Autor, der von sich aus diesen Gott Jehovah nennt, oder genauer: der der alten Benennung אלהי עולם absichtlich

[9]) Nur an den zwei Stellen 24, 62; 33, 20 steht der ältere Name allein.

den neuen Namen יהוה beigefügt hat, damit kein Israelite darauf verfallen sollte, den אלהי עולם als einen andern Gott neben Jehovah anbeten zu wollen.

Genau ebenso verhält es sich mit Cap. 4, 26, wo es bei der Geburt des Enos, des Sohnes Seth, heißt: אז הוחל לקרא בשם יהוה. Auch hier wird nicht gesagt, man habe damals angefangen Gott unter dem Namen Jehovah zu verehren; sondern auch hier besagen die Worte, grammatisch richtig übersetzt, nur: „da ward angefangen Jehovah anzurufen"; der Sinn ist allgemein: „da ward angefangen Gott anzurufen"; und der Autor war es der Gott absichtlich mit dem Jehovah-Namen bezeichnete, um auszudrücken, daß der Gott, den die Väter von Anfang an angerufen, nicht etwa ein von Jehovah verschiedener, sondern eben der Gott selber gewesen sei, der sich nunmehr als Jehovah geoffenbart habe. — Man wird freilich fragen, wie doch der Autor sagen könne, daß die Gottesverehrung überhaupt erst von der Geburt des Enos an begonnen habe; da doch schon Adam, Abel, Seth Gott gekannt hätten. Allein das sagt der Autor auch gar nicht; man thut sehr Unrecht, das אז in chronologischem Sinne zu nehmen; es steht sicherlich in demselben localen oder modalen Sinne, wie Jer. 22, 15. Der Autor hat V. 1—16 den traurigen Brudermord Kain's, V. 17—24 die noch traurigere Geschichte der in Greuel immer tiefer versinkenden Kainiten erzählt; V. 25—26 berichtet er aufathmend, Adam habe noch einen Sohn, Seth, und Dieser den Enos gezeugt. „Da," fügt er nun hinzu, „da (nämlich mit dem Auftreten dieser zweiten Sippe) ward ein Anfang gemacht Gott anzubeten." —

Auch der Gebrauch des Jehovah-Namens in der Genesis also, weit entfernt unsere Ansicht zu widerlegen, dient derselben vielmehr zur letzten Bestätigung. Ein Satz, welcher so auf allen Seiten und nach allen Beziehungen hin zugleich sich bewahrheitet, hat den höchsten Beweis, der in solchen Untersuchungen gewonnen werden kann, den der Evidenz für sich, und steht fester, als auf der Basis stets streitig bleibender Operationen einer zersetzenden Conjecturalkritik. Das ist der Vorzug des Inductionsverfahrens, daß dasselbe, mit wahrhaft historischem Sinne angewandt, einheitliche Gesichtspuncte eröffnet, von denen aus ganze Reihen von Erscheinungen zu gleicher Zeit Licht erhalten und sich erklären. So ist durch das oben Gesagte, das übrigens nur als ein schwacher Versuch gelten will und bei besserer Muße weit gründlicher hätte ausgeführt werden können, auf den Gebrauch des Jehovah-Namens in der Genesis ein neues Licht gefallen; es hat sich uns derselbe erklärt, ohne daß wir der Ergänzungs- oder Diaskeuasten-Hypothese bedurft hätten. Ja im Gegentheil, die bei dieser Hypo-

theſe angewandte Methode hat ſich uns hier und da gelegentlich als eine ſehr äuſſerliche und mechaniſche erwieſen. Es ſei uns erlaubt, zum Schluſſe über dieſen Gegenſtand noch ein paar kurze Bemerkungen beizufügen.

Die gründlichen Unterſuchungen von Hengſtenberg, Drechsler und Hävernick über den Gebrauch der Gottesnamen in der Geneſis haben ſelbſt Tuch das Geſtändniß [10]) abgenöthigt, daß in ſehr vielen Fällen die Nothwendigkeit, in allen wenigſtens die Richtigkeit der Wahl der Gottesnamen nachgewieſen werden könne. Damit iſt im Grunde dem ganzen von Aſtruc begonnenen Hypotheſenbau der Boden unter den Füßen weggezogen. Aber Tuch fährt fort: „Der Nachweis der Richtigkeit würde indeſſen allein ſchon hinreichen (nämlich die Ergänzungshypotheſe überflüſſig zu machen), wären damit nur alle Erſcheinungen bei dem Wechſel der Gottesnamen erklärt. Dem iſt aber nicht ſo; denn unerklärt bleibt immer noch dabei die Thatſache, daß ſich Elohim nur in beſtimmten Stücken findet, welche zugleich ein enger Zuſammenhang, ein charakteriſtiſcher Ideenkreis und Sprachgebrauch zu einer Einheit verbindet, und Jehovah ebenſo nur in beſtimmten Stücken, die ſich durch Sprache und Gedanken gleich ſtark auszeichnen.“ Dieſe Worte Tuch's können nichts Anderes beſagen wollen, als daß, wenn man rein nach dem Gebrauch von Elohim und Jehovah die Geneſis in Abſchnitte theile, die auf dieſe Weiſe von ſelber reſultirenden elohiſtiſchen Abſchnitte zugleich Abſchnitte dem Inhalt nach ſeien; und zwar ſo, daß ſie auch bei Weglaſſung der jehoviſtiſchen Abſchnitte noch einen Zuſammenhang behielten, und überdies einen charakteriſtiſchen Ideenkreis und Sprachgebrauch aufwieſen. Das ſoll „Thatſache“ ſein. Aber weder in der Geneſis noch in den eigenen weitern Unterſuchungen Tuch's läſſt ſich von dieſer Thatſache eine Spur entdecken. Legt man bei der Eintheilung der Geneſis in Abſchnitte allein den Wechſel der Gottesnamen zu Grunde, ſo bekömmt man zwar Abſchnitte oder Stücke, aber keine ſolchen, die zugleich Abſchnitte dem Inhalte nach wären; am wenigſten ſolche, die unter einander mit Weglaſſung der übrigen noch einen Zuſammenhang bildeten. Tuch ſelbſt hat deshalb bei der Eintheilung der Geneſis in Urſchrift-Stücke und Ergänzungs-Stücke nichtsweniger als den Wechſel der Gottesnamen zum Grunde gelegt. Er hat, damit ſeine „Urſchrift“ einen Zuſammenhang bekäme, eine Menge kleiner Fragmente, in denen kein Gottesname vorkam, mitten aus jehoviſtiſchen Stücken herausnehmen und der Urſchrift zutheilen, und aus der Urſchrift wiederum einzelne Verſe, auch ohne daß Jehovah darin vorkam,

[10]) Geneſis, Einl. S. XLVII.

herauswerfen müssen. Es ist also mindestens nicht „Thatsache", daß jene elohistischen und jehovistischen Stücke sich finden; sondern sie sind erst sehr künstlich präparirt; und es sind nicht Stücke die dem Inhalt nach Abschnitte bilden, sondern großentheils ganz kleine Fragmentchen [11]).

Und selbst von diesen künstlich präparirten Urschrift-Fragmenten kann man nicht einmal sagen, daß „ein enger Zusammenhang sie zu einer Einheit verbinde". Hören wir Tuch selbst. Er charakterisirt den Verfasser seiner „Urschrift" S. LXIV folgendermaaßen: „Seiner Weitschweifigkeit ungeachtet geht er aber doch über Anderes unverhältnißmäßig kurz hinweg" — allerdings! und merkwürdigerweise gerade über die Dinge, die in den von Tuch dem Ergänzer zugetheilten Stücken weitläufig und ordentlich erzählt sind —; „deutet Manches nur an, muß es nachbringen, wo es zum Verständniß nöthig ist, verliert auch wol Nebendinge verfolgend die Hauptsache aus den Augen, und ist nicht immer um einen engen Zusammenhang bekümmert. Nur beiläufig erfahren wir, daß Sara Abrahams Halbschwester, Ismael der Sohn einer ägyptischen Magd gewesen sei", — natürlich, weil Cap. 16 von Tuch herausgeschnitten und dem Ergänzer zugetheilt worden — „fast ohne Verbindung reiht sich Cap. 21, 2 an Cap. 20, 17", — natürlich, weil Tuch Cap. 20, 18—21, 1 weggeschnitten hat — „ein Sprung liegt zwischen Cap. 21 und 22", — natürlich, weil Cap. 21, 24—34 von Tuch herausgenommen und dem Ergänzer gegeben ist — „unbeholfen ist die Verbindung von Cap. 19, 29", — natürlich, weil dieser einzige herausgerissene Vers aus Cap. 19 der Urschrift zugetheilt wird. Anstatt den S. XLVII so bestimmt als „Thatsache" behaupteten „engen Zusammenhang" der elohistischen Stücke S. LXIV selbst wieder in Abrede stellen zu müssen, hätte Tuch dort vielmehr anerkennen sollen: daß, wenn man die Genesis nach dem Wechsel der Gottesnamen zerschneide, die elohistischen Abschnitte gar keinen — und selbst wenn man die Urschrift mit Zuhülfenehmen anderer Kriterien künstlich herauspräparire, ihre Theile gleichwol keinen ordentlichen Zusammenhang haben; und hier (S. LXIV) hätte er sagen sollen: Cap. 16 kann nur mit großem Unrecht herausgenommen werden, da nun Cap. 21 ohne Basis ist; Cap. 20, 18—21, 1 kann nicht ohne daß die „Verbindung" aufhört,

[11]) Z. B. aus Cap. 9 soll V. 1—17 der Urschrift, V. 18—27 dem Ergänzer, V. 28—29 wieder der Urschrift angehören; aus Cap. 12 sollen der 5., 6. und 8. Vers, aus Cap. 13 der 18., aus Cap. 19 der 29. der Urschrift angehören; in Cap. 7 soll eine Hälfte des 16. Verses der Urschrift angehören. Sind das „Abschnitte" und „Stücke"? Würde ein Leser der Genesis, ohne zuvor auch Tuch's Commentar gelesen zu haben, diese Stücke herausfinden?

und Cap. 21, 24—34 nicht ohne daß ein „Sprung" entsteht, aus dem Context geschnitten werden; und aus Cap. 19 den einzigen 29. Vers als ursprünglich stehen zu lassen, ist vollends „unbeholfen".

Mit der „Thatsache", daß die „elohistischen Stücke" auch durch gleichen charakteristischen Ideenkreis zu einer Einheit verbunden seien, steht es nicht besser als mit dem „engen Zusammenhang" derselben. Als Moment jenes Ideenkreises wird erstlich angeführt: daß der Mensch als Gottes Ebenbild betrachtet werde (Tuch, S. LIX). Aber wie viele elohistische Stücke werden hierdurch zu einer Einheit verbunden? nur in Einem, Cap. 1, 26, kommt die „Idee" überhaupt vor, und nur Cap. 5, 1 findet sich noch einmal eine wörtliche Rückbeziehung. Vielmehr in dem jehovistischen Stück Cap. 2 finden wir die nämliche Idee V. 7 u. 20 (vgl. Cap. 3, 5 die trügerische Verheissung der Gottgleichheit als Verzerrung der Wahrheit von der Ebenbildlichkeit) wieder. Da hätten wir also eine Idee, durch die vielmehr ein elohistisches Stück mit einem jehovistischen zu einer Einheit des Ideenkreises verbunden ist. Man führt ferner als stehendes und sich wiederholendes Charakteristicum der Urschrift an [12]), daß sie nichts vom Paradies, der redenden Schlange, der Salzsäule u. s. w. wisse. Begreiflich, weil vorher diese Stücke dem Ergänzer zugetheilt worden sind. Dies Argument beweist offenbar zuviel: denn mit gleichem Verfahren könnte man aus jedem Buche ganz beliebig einige Abschnitte herauswerfen und hinterher sagen: die übrigen Stücke müssten nothwendig eine geschlossene Einheit bilden, weil in ihnen allen nichts von Demjenigen stehe, was eben in den herausgeworfenen Stücken steht. Man sagt drittens, in der Urschrift komme kein „Engel des Herrn" vor. Begreiflich, weil das elohistische Stück Cap. 22, 11, wo er doch vorkommt, vorher aus der Zahl der elohistischen Stücke herausgewiesen und dem Ergänzer zugetheilt ward. Man beruft sich ferner auf eine Reihe von Charakteristicis, von denen man selber gestehen muß, daß sie keine constanten Unterschiede zwischen den elohistischen und jehovistischen Stücken bilden. In der Urschrift offenbare sich Gott seltener durch Träume, als beim Ergänzer (Tuch, S. LXI). Die Sabbathfeier finde sich in der Urschrift noch nicht, ausser Cap. 2, 3 (ebd.) [13]). Die Urschrift liebe „Breite, Umständlichkeit, Wiederholungen" (Tuch, S. LXIII); und der Ergänzer? — „erzählt sehr ausführlich" (Tuch, S. LXV). Der Ergänzer erzähle Theophanieen, die Grundschrift nicht, ausser — zur Zeit Abrahams (Tuch, S. LXXI); und beim Ergänzer erscheine wiederum

[12]) Tuch, S. LXX.

[13]) In den dem Ergänzer zugetheilten Stücken der Genesis findet sich der Sabbath — gar nicht erwähnt!

von der Zeit Jakobs an Gott „nur noch in der Weise der Grundschrift"!! Andere dieser „Charakteristica" reduciren sich ganz auf den Wechsel der Gottesnamen selbst (z. B. Tuch LXII, die Urschrift lasse die Väter zu Elohim beten; Tuch LXVI: „es kann unmöglich ein Werk des Zufalls sein, daß der Ergänzer immer יהוה braucht". Sie können also nicht als eine merkwürdigerweise mit diesem Wechsel Hand in Hand gehende zweite Erscheinung aufgeführt werden. Wieder andere sind in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden: z. B. die Urschrift stelle das Alterthum einfach dar; als ob der „Ergänzer" das nicht auch thäte! die Urschrift verstatte dem Menschen von Noah's Zeit an den Fleischgenuß, der Ergänzer lasse ihn den Weinbau erfinden; als ob das ein Widerspruch wäre! der Ergänzer lasse Juda einen Siegelring und Stab besitzen, ein Luxus, wovon die Grundschrift nichts wisse; wobei Cap. 35, 4 übersehen ist! der Ergänzer liebe etymologische Erklärungen von Namen; in den der Grundschrift zugetheilten Stücken finden sich aber eben solche, z. B. Cap. 17, V. 5, 6, 15, 16.

Daß es mit den constanten „sprachlichen Differenzen" nicht besser stehe, hat schon Hävernick bewiesen; und daß gegen Stähelin's Umformung der Ergänzungs-Hypothese sich nicht Weniger einwenden lasse, ergibt sich aus der sorgfältigen Arbeit von Kurtz über „die Einheit der Genesis". Hat sich nun die ganze Reihe der Behauptungen, durch welche Tuch, S. XLVII; die Ergänzungs-Hypothese gegen Hengstenberg und Drechsler noch zu halten sucht, durch seine eigene Ausführung des Gegenstandes als eine Reihe bloser Behauptungen erwiesen: so dürfte es wol nicht zu kühn sein zu hoffen, der vorliegende Versuch, auf einem andern Wege die Erscheinungen in der Genesis zu erklären, werde, obwol schwach und unvollkommen, doch vielleicht in manchem Leser den Gedanken angeregt haben, daß auf dem Wege historischer Zusammenschauung und synthetischer Combination für Geschichte und Kritik leicht bessere Erfolge zu erzielen seien, als auf dem Wege einer, vom geschichtlichen Zusammenhange abstrahirenden, in die disparaten Einzelheiten sich verlierenden und damit nothwendig dem Mechanismus verfallenden analytischen Kritik.

XIV.

Anaxagoras und die alten Israeliten.

Von

August Gladisch,

Professor in Posen.

Die vor-platonischen Philosophen in Hellas bieten uns das wundersame Schauspiel dar, daß sie nacheinander die tiefsten Erkenntnisse und eigentlichen Angeln des gesammten geistigen Lebens der frühern Völker, nur aber im Lichte der hellenischen Philosophie, entwickeln, nämlich die Pythagoreer die schinesische Erkenntniß, die Eleaten die indische, Herakleitos die persische oder zoroastrische, Empedokles die ägyptische, Anaxagoras die israelitische; worauf dann Sokrates das eigene innerste Bewußtsein des hellenischen Geistes erfaßt, und Platon dasselbe, zugleich all die frühern Erkenntnisse harmonisch vereinigend, in der höchsten philosophischen Klarheit und Vollendung entfaltet. Das ist in Kürze die Summe der merkwürdigsten, uns das Allerinnerste der Weltgeschichte aufschließenden Thatsachen, von denen ich hier nur Eine, doch gerade die wichtigste und entscheidendste, zur Verhandlung bringe. Nachdem ich nämlich bereits in der Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte urkundlich und ausführlich vor Augen gelegt habe, daß die Lehre der Pythagoreer von der Zahl als dem Grunde und Wesen aller Dinge und von der Sittlichkeit, welche sie aus ihr entwickelt haben, völlig dieselbige ist mit der Lehre und der Sittlichkeit der alten Schinesen [1]); nachdem ich ferner dort ausführlich dargelegt habe, daß auch die Weltansicht der Eleaten, sowol in ihrer Grundlage dem Pantheismus des Xenophanes, als in ihrer Vollendung, der akosmischen Lehre des Parmenides, ganz dieselbige ist mit der Weltansicht der alten Indier, sowol in ihrer pantheistischen Grundlage als in ihrer akosmischen Vollendung, und daß aus dem gleichen Stamm in Hellas und in Indien auch die gleichen

---

[1]) Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte, Posen 1844, I. Abtheilung: Die Pythagoräer u. die Schinesen, S. 50 ff.

Aeste und Auswüchse hervorgegangen sind, ein buntes Heer Sophisten, Dialektiker, Skeptiker, Atomiker, Kyniker oder Entsagende [2]); nachdem ich drittens unlängst in den Noack'schen Jahrbüchern aus den urkundlichen Vorlagen auch den vollkommenen Einklang der Lehre des Empedokles mit der Ansicht der alten Aegypter erwiesen, und damit das Mysterium der Isis sammt der Bedeutung der Obelisken und Pyramiden an das Licht gestellt zu haben glaube [3]): so will ich, den Beweis der Uebereinstimmung der herakleitischen Grundansicht und gesammten Philosophie mit der zoroastrischen einer spätern Darlegung vorbehaltend, jetzt urkundlich und ausführlich darthun, daß auch die Lehre des Anaxagoras in ihrer Angel und in allem Wesentlichen völlig dieselbige ist mit der Erkenntniß der alten Israeliten. Die Urkunden, aus denen ich dies darthun will, sind auf der einen Seite die von Simplicius überlieferten Bruchstücke aus dem Werke des Anaxagoras nebst den Zeugnissen des Platon, Aristoteles, Plutarch und der übrigen Alten, auf der andern Seite die heiligen Schriften des israelitischen Volkes.

Da nach der allgemeinen, allerdings richtigen Ansicht der Christenheit die Israeliten ganz einzig auf der Bühne der alten Weltgeschichte dastehen, als Diejenigen, denen allein unter allen alten Völkern die Erkenntniß des wahren Gottes aufgegangen sei, so wird das Erste, wonach hier die christlichen Theologen und Gelehrten fragen werden, ohne Zweifel dies sein: ob auch Anaxagoras, gleich den Israeliten, den wahren Gott erkannt habe. Diese Frage kann mit Gründlichkeit nur durch eine genaue urkundliche Betrachtung und Vergleichung des anaxagorischen und des israelitischen Gottesbegriffes selbst beantwortet werden, welche eben den eigentlichen Kern der ganzen ausführlichen Untersuchung bilden wird. Aber Viele werden von vornherein gegen diese Untersuchung eingenommen sein, in der Meinung, daß Anaxagoras hier mit einer Erkenntniß, die er niemals gehabt, werde beschenkt werden, blos um für die Reihe der aufgestellten Entdeckungen die vollendende Krone zu gewinnen.

Gegen eine solche vorgefasste Meinung, welche durch die bisherigen Beweisführungen sicherlich nicht gerechtfertigt wird, sollte schon gleich die Thatsache einige Bedenklichkeit erregen, daß bereits alte Kirchenlehrer selber und viele neuere christliche Theologen und Gelehrte, welche

---

[2]) Ebend. II. Abtheilung: Die Eleaten u. die Indier, S. 209 ff.

[3]) S. Empedokles u. die Aegypter, in d. Jahrbüchern f. specul. Philos. u. philos. Bearbeitung d. empir. Wissensch., herausgeg. von Dr. L. Noack, Jahrg. 1847.

von der ganzen Reihe genannter Untersuchungen keine Ahnung hatten, dem Anaxagoras eben die Erkenntniß zugeschrieben haben, die er in dieser Reihe in Anspruch nimmt. Denn so sagt der gelehrte Bischof Eusebios von Cäsarea mit ausdrücklichen Worten: daß unter den Hellenen zuerst Anaxagoras die Erkenntniß des wahren Gottes gewonnnen habe [4]). Und diese Erkenntniß wird dem Anaxagoras auch sogar von Hermias in seiner „Verspottung der heidnischen Philosophen" zugestanden [5]). Ja Elias von Kreta spricht es geradezu aus, daß die anaxagorische Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt dieselbige sei, wie die in den Psalmen David's [6]). — Unter den Neuern hat Meiners, der die Ueberlieferungen über die vor-platonischen Philosophen, vornehmlich die über die Pythagoreer, zuerst mit schärferer Kritik angesehen, auch gerade den Punct, von dem hier die Rede ist, zum Gegenstande einer besondern ausführlichen Untersuchung gemacht, nämlich in seiner „Geschichte der Lehre vom wahren Gott"; hören wir, was sich ihm ergeben hat. Nach Erforschung all der ältern vor-platonischen Philosophen, ob einer von ihnen den wahren Gott erkannt habe, schreibt Meiners, indem er zur Betrachtung des Anaxagoras übergeht, wörtlich wie folgt [7]): „Nachdem ich allzu lange gleichsam auf einem ungeheuren Meere zahlloser Irrthümer und Träume umhergetrieben worden bin, so kommt es mir vor, als ob ich endlich Land erblicke, indem ich mich zur Philosophie des Anaxagoras wende, welcher, unter den Hellenen der erste Priester des höchsten und wahren Gottes, die bisher vergeblich gesuchte Wahrheit aus dem innersten Heiligthume der Natur, nach dem Vorgange des Hermotimos, an das Licht zu ziehen unternommen hat." Er sagt: „Es läßt sich durch die sichersten Beweise darthun, daß Anaxagoras der Erste unter den Hellenen gewesen ist, welcher den wahren Gott und Urheber aller Dinge erkannt oder wenigstens öffentlich gelehrt hat. Wer diesen Ruhm des ausserordentlichen Mannes zu behaupten übernimmt, der kann sich mit dem Ansehn so vieler berühmter, mit den Aussprüchen und Zeugnissen so vieler höchst bedeutender Gelehrten ausrüsten und waffnen, daß er durch das Gewicht derselben jeden Gegner, wie geschickt er auch sei, mit Leichtigkeit zu überwinden vermag." In demselben Lichte erblickt den Anaxagoras auch Fr. Aug. Carus, der ihm eben darum auch eine ge-

[4]) *Euseb.* Praep. Evang. XIV, 16. p. 755, nach Viger's Wortstellung. Vgl. XIV, 14. p. 750.

[5]) *Hermias*, Irris. gentil. philos. 6. p. 218. ed. Oxon.

[6]) *Elias Cret.* ad Gregor. Nazianz. Orat. XXXVII, 12. T. II. p. 831. ed. Venet.

[7]) *Meiners*, Hist. doctrinae de vero Deo, p. 360. Vgl. p. 251 sq. Gesch. d. Wiss. B. I. S. 664 u. 672.

nauere Betrachtung gewidmet hat; er sagt [8]): fast alle Schriftsteller des Alterthums kommen darin überein, daß in der Zeit des Perikles der Begriff der Einen Gottheit, beinahe fünfhundert Jahre vor dem göttlichen Verkündiger derselben, in dem Geiste des Klazomeniers Anaxagoras entsprungen sei. Ebenso urtheilt über die anaxagorische Lehre auch noch Hemsen, indem er schreibt [9]): „In diesem Systeme tritt uns der erste Theismus, welcher aus der Betrachtung der Natur und des Menschen hervorgegangen ist, entgegen."

In der neuesten Zeit freilich ist der Noos, der Gott des Anaxagoras, von Hegel und nach ihm von Zeller in das Abstractum Denken umgedeutet worden. Wäre diese Auffassung die richtige, so könnte davon, den Anaxagoras auf dieselbe Erkenntnißstufe mit den Israeliten zu stellen, vernünftigerweise nicht die Rede sein. Aber die hegelsche Deutung ist ganz unzweifelhaft falsch, und gegen dieselbe auch bereits von Dr. Wirth auf dem Grunde der eigenen klaren Worte des Klazomeniers Einspruch erhoben worden; Dr. Wirth hält ihr durchaus richtig entgegen [10]): „Anaxagoras setzt aber ausdrücklich und mit den bestimmtesten Worten den Noos als den unendlichen, Alles, noch ehe die Welt mit allem Endlichen geworden, wissenden und ordnenden und zugleich rein für sich, getrennt von der Welt, existirenden Geist."

Das Zusammentreffen des anaxagorischen Gottesbegriffes mit dem israelitischen ist so augenfällig, daß wir uns nicht verwundern dürfen, wenn Manche, voraussetzend, daß der heidnische Philosoph zu einer solchen Erkenntniß unmöglich aus sich selbst habe gelangen können, der Vermuthung Raum gegeben haben, Anaxagoras sei auf irgend einem Wege mit der Lehre der israelitischen heiligen Schriften bekannt geworden. Denn um die Meinungen der alten Kirchenlehrer, Theodoret's und Anderer, sowie des Josephus, zu übergehen, welche in diesem Puncte völlig gewichtlos sind, so schreibt auch noch der französische Gelehrte le Batteux [11]): „Dürfte man einige Vermuthungen über die Quellen, aus denen dieser Philosoph geschöpft habe, wagen, so möchte es, nach gewissen übereinstimmenden Zügen zu urtheilen, fast scheinen, daß er wenigstens eine mittelbare Kenntniß der Lehre der heiligen Schriften gehabt habe. Mose hatte, wie er, die Gottheit und die Materie getrennt;

---

[8]) Fr. Aug. *Carus*, de Anaxagoreae cosmotheologiae fontibus, Lips. 1797. 4. p. 1 sq.

[9]) *Hemsen*, Anaxagoras Clazom., Gott. 1821. 4. p. 105.

[10]) Dr. Wirth, über die Philosophie der Griechen, in den Jahrb. der Gegenw. von Schwegler, Jahrg. 1844, S. 725.

[11]) Le Batteux, Entwickelung eines Hauptgrundsatzes der alten Physik, in Hißmann's Magazin f. d. Philos. B. III. St. 5. S. 242 f.

jene ertheilte die Formen, diese nahm sie auf. Wahr ist es, Mose macht die Gottheit zum Urheber der Materie; aber wie kann man sich darüber wundern, daß Anaxagoras in diesem Hauptpuncte eine Aenderung vornahm, da das ganze heidnische Alterthum an dieser Klippe gescheitert ist, da diese Frage auch unter den Juden noch nicht vollkommen aufgehellt war, und da es noch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche Väter gegeben hat, die als zu warme Freunde des Platonismus in dieser Hauptlehre ungewiß waren. Dieses abgerechnet, ist die Kosmogonie des Philosophen der Kosmogonie des heiligen Geschichtschreibers völlig gleich. Nach Beiden hat die Welt einen Anfang, und sie entsteht durch den freien Willen ihres Urhebers; alle Elemente kommen auf seinen Befehl in Ordnung; alle Arten der Dinge sind nach seinem Rathschluß bestimmt; die Aussonderung der Bestandtheile geschieht durch seine Kraft und auf sein Wort." Wie würde dieser Gelehrte erst geurtheilt haben, wenn er das Ergebniß der neuern gründlichern Untersuchungen über die israelitische Kosmogonie gekannt hätte, daß auch in dem angeführten Hauptpuncte Anaxagoras ganz und gar nicht von Mose abweicht! Sogar Jahn kann in seiner biblischen Archäologie [12]) nicht umhin, unserem Heiden das israelitische Gottesbewußtsein, wenn auch mit Verkümmerung, zuzugestehen, und erklärt es sich daraus, daß Anaxagoras durch die Phönizier oder durch israelitische Sklaven oder durch gefangene Israeliten, welche nach dem Propheten Joel selbst in Friedenszeiten von den Phöniziern an die Hellenen verkauft worden seien, von der israelitischen Lehre Kenntniß erhalten habe. — Diese Zeugnisse über die Uebereinstimmung oder Verwandtschaft der anaxagorischen Gotteserkenntniß mit der israelitischen, welche hier vorgelegt worden sind, gewähren allerdings noch gar keinen wirklichen Beweis; aber es sollte durch dieselben zuvörderst auch nur soviel klar werden, daß der Gegenstand eine gründliche urkundliche Untersuchung fordert, wie auch immer das Ergebniß sich herausstelle.

Zunächst müssen wir untersuchen, worin die anaxagorische Weltansicht sich von denen aller übrigen vor-platonischen Philosophen, die israelitische sich von denen aller übrigen alt-morgenländischen Völker grundwesentlich unterscheide; um so zuerst den neuen Boden, auf welchem beide sich entfalten, in voller Klarheit darzustellen. Alle die übrigen vor-platonischen Philosophen kommen darin überein, daß sie die sichtbare Welt entweder als Entwickelung oder als Umwandelung des Einen Urwesens oder der Gottheit auffassen, sodaß ihnen die Urgottheit Eines mit der Welt und ihrer reinen Wesenheit nach die inwohnende Seele und göttliche Substanz der Welt ist. Die Pytha-

[12]) Jahn, bibl. Archäol. B. V. S. 164 f.

goreer betrachten die Welt als Entwickelung des Ur-Eins, welches an sich sowol ungerade als gerade sei und damit die gesammte Natur der ungeraden und geraden Zahlen oder Dinge, die ihnen aber für Zahlen gelten, in sich enthalte und in der Weltschöpfung nur aus sich herausseţe. Empedokles betrachtet die Welt als Entwickelung des Sphairos, welcher durch den Streit oder Neikos aus seiner ursprünglichen Einheit in die in ihm enthaltene Vierheit der Elemente zerrissen und durch die Liebe oder Aphrodite als die harmonische Welt zusammengefügt werde, sodaß ihm die Welt aus den Gliedern der Gottheit gebildet ist. Herakleitos lässt die Welt aus dem Urwesen, welches er als reinstes Feuer und zugleich als das Gute anschaut, hervortreten durch Umwandelung oder Entzweiung desselben mit sich selbst in den Gegensaţ und Widerstreit des Guten und des Schlechten, des Feurigen und des Nicht-Feurigen, sodaß auch er die Gottheit und die Welt als Eines, die Leţtere nur als die in sich entzweite Urgottheit ansieht. Bei Xenophanes, dem Begründer der eleatischen Philosophie, ist die Einheit der Gottheit und des Alls die ausdrückliche Angel der ganzen Lehre. Ja selbst die akosmische Ansicht des Parmenides ruhet auf der Voraussetzung, daß die Welt, wenn es eine solche gäbe, nur eine Umwandelung des Urseins oder der Gottheit sein könnte; denn eben weil er nicht zu denken vermag, wie das Urwesen, welches er als reines Sein erfasst, sich jemals umwandeln könne in Nicht-Sein oder Andersein, leugnet er alles Nicht-Sein oder Andersein, die sichtbare Welt. — Ganz übereinstimmend sind die Ansichten der alten Schinesen, der Aegypter, der Perser und der Indier.

Alle diese Philosophen und Völker unterscheiden zwar sehr wohl die Gottheit in ihrer vorweltlichen Einheit und in ihrer reinen Wesenheit von der Weltentwickelung; aber die Weltentwickelung ist ihnen nichtsdestoweniger Entwickelung oder Umwandelung der Gottheit selber aus ihrer Einheit oder ihrem Ursein in Vielheit oder Andersein, wenn sie nicht, wie Parmenides und die akosmische Wedanta, das Andersein oder die Welt leugnen. Also ist das Gemeinsame der genannten Philosophen und Völker, daß sie allesammt, selbst kaum Parmenides und die akosmische Wedanta ausgenommen, Pantheisten sind, nur in verschiedener Weise.

Dagegen Anaxagoras und die Israeliten, Jener allein unter allen vor-platonischen Philosophen, Diese allein unter allen alt-morgenländischen Völkern, erkennen die Gottheit als einen unkörperlichen reinen Noos oder Geist, ohne Gemeinschaft der Wesenheit und ohne Aehnlichkeit mit irgend einem der Dinge; sodaß sie die Gottheit ihrer Wesenheit nach gänzlich scheiden von der Welt oder Natur, die ihnen ein Gebilde aus völlig Anderem, aus bloßen natürlichen Stoffen, und damit ihrer

Substanz nach vollständig entgöttlicht ist. Wir haben bei ihnen zuerst die völlige Scheidung und Entgegensetzung des reinen Geistes und des Körperlichen oder der Materie. — Daß dies das Neue ist, was Anaxagoras in der Geschichte der vor-platonischen Philosophie zum Bewusstsein gebracht hat und wodurch er sich gegen alle seine Vorgänger auszeichnet, haben auch schon die Geschichtschreiber der Philosophie richtig gesehen. So erklärt Fr. Ast [13]) dies für das Unterscheidende der Weltansicht des Anaxagoras: daß er „den göttlichen Geist von der Natur trennte, die Natur also nicht mehr als ein selbständiges sich selbst setzendes Leben betrachtete, sondern sie zur ungeregelten chaotischen Materie herabsetzte, die das Gesetz ihrer Bildung von dem ordnenden Verstand erhalten". Und Heinr. Ritter bemerkt [14]): „Bei den frühern Philosophen nämlich war der Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem noch gar nicht hervorgetreten, oder in irgend einer bestimmten Form festgehalten worden, vielmehr Körperliches und Geistiges wurden in gleichgiltiger Mischung nebeneinander gestellt, und dem Geistigen nur etwa ein höherer Rang, gegen das Körperliche gehalten, zugestanden"; wogegen „nun aber dem Anaxagoras der Geist als entgegengesetzt der Raum-erfüllenden Masse sich darstellte." Auf der andern Seite hat ebenso schon Braniß [15]) auch „den diametralen Unterschied des Judenthums gegen das Heidenthum darin gefunden, daß in ihm das Göttliche", d. i. der unendliche Geist, „als ein absolut Nichtnatürliches, von der Natur nicht Bestimmbares und zu ihr sich nur frei bestimmend Verhaltendes auftritt". — Doch diese Zeugnisse dürfen uns nicht genügen, sondern es ist nothwendig, das Gesagte auch urkundlich zu erweisen. Daß die angeführte Scheidung der Gottheit und der Welt, oder des Geistes und der Materie, in keiner der andern vor-platonischen und alt-morgenländischen Ansichten gegeben ist, liegt bereits in den Untersuchungen über dieselben vor Augen, und wird von Niemandem bezweifelt. Daher ist hier blos darzuthun, daß diese Scheidung wirklich in der anaxagorischen und in der israelitischen Ansicht vollzogen ist, und wirklich auch die Grundlage derselben bildet.

Das gesammte Alterthum leistet die Gewähr dafür, daß unter den Hellenen Anaxagoras, er zuerst mit Klarheit, die Lehre aufgestellt, und durch sie eine neue Phase, die letzte und höchste, in der Geschichte der vor-platonischen Philosophie begründet hat: der Urheber und Herr der Welt, oder die Alles wirkende Gottheit, sei ein durchaus unkörperlicher reiner Noos oder Geist, ohne Gemeinschaft der Wesenheit und ohne

---

[13]) Ast, Grundriß d. Philologie, S. 234.
[14]) Ritter, Gesch. d. Philos. B. I. S. 311 f.
[15]) Braniß, Gesch. d. Philos. seit Kant, Th. I. S. 307 f.

Aehnlichkeit mit irgend einem der Dinge, welche aus einem völlig Andern, aus bloſen natürlichen Stoffen, von ihm gebildet seien. Dieſer Dualismus des Alles wirkenden reinen Geiſtes und der natürlichen Stoffe, welche nach dem Vorgange des Ariſtoteles jetzt gewöhnlich Homöomerieen benannt werden, wird von der geſammten Ueberlieferung mit Beſtimmtheit als die Grundlage der anaxagoriſchen Lehre bezeichnet. So berichtet Ariſtoteles [16]): Anaxagoras behaupte eine unbegrenzte Vielheit von Stoffen als die Subſtanz der Dinge, den Noos oder Geiſt aber als den Urheber der Welt und geſammter Ordnung und jeglicher Veränderung in ihr; und Ariſtoteles erkennt in dieſer Behauptung eine ſo bedeutende Epoche der vor-platoniſchen Philoſophie, daß er den Ausſpruch thut, Anaxagoras ſei damit gegen die Frühern wie ein Nüchterner gegen Trunkene und albern Redende erſchienen. Das Gleiche meldet Theophraſt [17]): Anaxagoras behaupte unzählige Stoffe als die Beſtandtheile der Dinge, aber Einen Urheber der Veränderung und Schöpfung, nämlich den Noos oder Geiſt; wenn man nun Jene, die urſprünglich in chaotiſcher Miſchung vereinigt waren, als Eines auffaſſe, ſo lehre er zwei Urweſen, jene geſtaltloſe Maſſe oder Materie und den Noos oder Geiſt. Ebenſo ſchreibt Sextus [18]): „den Geiſt, welcher nach ihm die Gottheit iſt, betrachtet er als das wirkende Urweſen, die Vermiſchung der Homöomerieen dagegen als das ſtoffliche.“ Ebenſo auch die Spätern [19]): „die Homöomerieen ſeien die Materie, das ſchaffende Princip aber der Geiſt, welcher Alles geordnet und eingerichtet habe.“ — Zu dieſer einſtimmigen Bezeugung des Alterthums, welche den anaxagoriſchen Dualismus des Geiſtes als der Gottheit und der natürlichen Stoffe als der Beſtandtheile der Dinge ſchon ganz unzweifelhaft macht, kommt noch die Beglaubigung durch die anaxagoriſche Urſchrift ſelbſt, in welcher wirklich die Subſtanz der Welt als eine urſprünglich chaotiſche Vermiſchung aller Stoffe dargeſtellt wird, die durch den Geiſt oder Noos geſondert und in die gegenwärtige Geſtalt und Ordnung des Alls gebracht worden ſei. Doch darüber ſoll das Nähere weiterhin bei der genauern Betrachtung und Vergleichung der anaxagoriſchen und der iſraelitiſchen Weltſchöpfung dargelegt werden. Zunächſt überzeugen wir uns noch aus den Urkunden, daß Anaxagoras die Gottheit auch wirklich als durchaus reinen und ſich mit keinem Dinge vermiſchenden, ſondern getrennt von

---

16) *Aristot.* Metaph. A, 3.

17) *Theophrast.* ap. Simplic. in Phys. fol. 33, a. Vgl. *Aristot.* Metaph. A, 7. p. 25 sq.

18) *Sext. Empir.* adv. Math. IX, 6.

19) *Plutarch.* de plac. phil. I, 3, 11. *Stob.* Eclog. phys. I, p. 298. *Origen.* Philos. 8. *Diog. L.* II, 6.

allem Sinnlichen für sich selbst seienden unkörperlichen Geist erkannt hat. Platon [20]) schreibt wörtlich: „Anaxagoras behauptet, daß der Geist, indem er unumschränkter Herrscher und mit Nichts vermischt sei, alle Dinge einrichte, durch Alles hindurchgehend." Aristoteles sagt [21]): Anaxagoras erklärt den Geist, „ihn allein von Allem, für einfach und unvermischt und rein"; und in einer andern Stelle: „der Geist ist einfach und unwandelbar und hat mit Nichts irgend eine Gemeinschaft, wie Anaxagoras lehrt." Das Gleiche berichten die Spätern, unter ihnen Simplicius, der aber auch noch unmittelbar aus der Urquelle schöpfte: „Anaxagoras betrachtete den Geist nicht als ein stoffliches Wesen", „sondern als scheidendes und ordnendes Princip, das getrennt von den Dingen, und von anderer Substanz sei, als die Dinge, die von ihm gebildet"; und Johannes Philoponos [22]): der Geist „sei unvermischt und ohne Gemeinschaft irgend womit und habe keine Verwandtschaft mit den Stoffen, aus denen alle Dinge gebildet sind"; Anaxagoras „erklärte ihn für rein und unverfälscht und unwandelbar, d. i. für unkörperlich". Auch Cicero [23]) bezeugt dem Anaxagoras die israelitische Gotteserkenntniß auf das glänzendste dadurch, daß er sich nicht darein zu finden vermag, wie dieser Geist ohne Körper als ein wirkliches lebendes Wesen könne gedacht werden. Dazu vernehmen wir zuletzt noch das Wichtigste und Entscheidendste, des Anaxagoras eigene Worte; also lauten diese buchstäblich [24]): „Der Geist aber ist unendlich und unumschränkt herrschend und ist mit keinem Dinge vermischt, sondern ein Alleiniger er selber für sich selber ist er." Wäre hierdurch des Anaxagoras Auffassung der Gottheit als unendlichen reinen Geistes in absolutem Fürsichselbstsein, getrennt von allen Dingen der Wesenheit nach, nicht schon vollständig erwiesen, so würde dieselbe auch noch aus der völligen Entgötterung einleuchten, in welcher die Dinge, nachdem die Gottheit aus deren Substanz geschieden ist, vor ihm liegen; was wir weiterhin näher betrachten werden.

Jetzt untersuchen und vergleichen wir urkundlich die israelitische Erkenntniß; versteht sich, zunächst nur soweit, als die anaxagorische dargelegt ist, nach ihrer grundwesentlichen Unterscheidung von allen übrigen

---

[20]) *Plat.* Cratyl. p. 413. C. Vgl. hierbei *Cudworth*, Syst. intell. IV, 32. p. 593. ed. Moshem.

[21]) *Aristot.* de anima I, 2. u. III, 4. Dazu Metaphys. A, 7. p. 26. Phys. VIII, 5.

[22]) *Simplic.* in Aristot. Phys. fol. 67, a. *Philop.* in Aristot. de anima C, 9. Dazu *Plutarch.* vit. Pericl. 4. *Plotin.* Ennead. V, 1, 9. *Tertullian.* de anim. 12.

[23]) *Cic.* de nat. deor. I, 11.

[24]) *Anaxag.* Fragm. 8. p. 100. ed. Schaubach.; Fragm. VI. ed. Schorn.

religiösen Weltansichten des alten Morgenlandes. Daß die Israeliten, im entschiedensten Widerspruche gegen den Pantheismus und die Naturreligionen der andern Völker, gerade so wie eben von Anaxagoras gezeigt worden, die Gottheit als durchaus reinen Geist ohne Gemeinschaft der Wesenheit und ohne Aehnlichkeit mit irgend einem der Dinge, dagegen die Dinge ihrer Substanz nach als ein völlig Anderes, als Gebilde aus blosen natürlichen Stoffen ohne Göttlichkeit, erkannt haben, das liegt in den heiligen Schriften des Volkes so klar vor Augen, und wird von den christlichen Theologen, ja von der gesammten Christenheit so richtig gesehen, daß es fast seltsam erscheinen muß, es noch in's Licht setzen zu wollen. Zugleich ist unbestreitbar, was nicht blos die christlichen Theologen, sondern auch andere gründliche Kenner lehren, daß die Auffassung der Gottheit als reinen Geistes und die völlige Scheidung derselben von der Welt oder Natur, ihrer Wesenheit nach, auch gerade die Angel und die welthistorische Bedeutung der israelitischen Religion als solcher ausmacht. Denn so sagt auch Braniß ganz richtig [25]): „Das wesentliche Geschiedensein Gottes von der Natur festzuhalten, Nichts von Allem, was im Himmel und auf Erden ist, zum Bilde und Gleichniß Gottes zu machen, und so überhaupt nichts Natürliches in das Gottesbewusstsein eindringen zu lassen", das ist „Element und Wurzel" des israelitischen religiösen Volkslebens, ist „die ursprünglich und schlechthin maaßgebende Eigenthümlichkeit" desselben. Und Schwartze schreibt [26]): „Wol hatten die Hebräer Ursache, sich der Vorstellung ihres Jehovah zu rühmen; denn gerade in dem Bewusstsein des Jehovah liegt das welthistorische Moment des Mosaism als Volksreligion. Schreitet auch noch Jehovah vorüber im linden Säuseln der Luft, brauset er einher im Sturmesungewitter, spricht er auch aus der Gluth des Feuers, so war dies doch nur dichterisches, nicht dogmatisches Symbol. Er hatte ganz die ätherisch feurige Hülle abgelegt", in welcher die Gottheit auch in ihrer reinsten Wesenheit als Kneph von den Aegyptern, als Ormusd von den Persern vorgestellt wurde. Zwar findet sich in den kanonischen Büchern des Volkes keine einzige Stelle, in welcher ausdrücklich ausgesprochen wäre, daß die Gottheit ein unkörperlicher reiner Geist sei; gleichwol ist diese Erkenntniß der Israeliten völlig gewiß. Sie ist erstens klar aus der vollständigen Entgötterung, in welcher die Welt und alle Dinge in ihr, weil eben die Gottheit aus der Substanz derselben geschieden ist, sich dem nüchternen Blicke der Israeliten darstellen; worauf wir späterhin zurückkommen werden. Sie ist zweitens insbesondere klar aus der heiligen Schöpfungs-

[25]) a. a. O. Th. I. S. 26 f. u. 307 f.

[26]) Schwartze, das alte Aegypten, Th. I. Abth. I. Einl. S. 17.

urkunde des Volkes, in welcher, wie Umbreit ſagt [27]), gar nicht zu verkennen „die ſcharfe Trennung der ſchaffenden Gottheit von der durch ihre allmächtige Willenskraft hervorgerufenen Welt, ſodaß der pantheiſtiſche Ausleger ſchwere Sünde gegen die unbefangene Hermeneutik auf ſich laden muß, wenn er ſeine philoſophiſche Anſicht der Klarheit des älteſten Schöpfungsberichtes einzuzwängen unternimmt". Auch dieſen Schöpfungsbericht werden wir weiter unten genauer betrachten, und es wird ſich zeigen, daß in ihm gerade ſo, wie in der Kosmogonie des Anaxagoras, die Gottheit als rein geiſtiger Demiurg, die Subſtanz der Welt aber als eine urſprünglich chaotiſche Miſchung aller Stoffe dargeſtellt wird, aus welcher die Gottheit durch Sonderung die gegenwärtige Geſtalt und Einrichtung des Alls hervorgebracht habe. — Die Auffaſſung der Gottheit als reinen Geiſtes, ohne Gemeinſchaft der Weſenheit und ohne Aehnlichkeit mit irgend einem der natürlichen Dinge, welche auch von Anaxagoras auf das beſtimmteſte verneint wird, leuchtet ferner ein aus dem von Braniß hervorgehobenen Gebote der heiligen Schriften des Volkes: „Du ſollſt dir kein Bild machen, noch irgend ein Gleichniß, was im Himmel oben, und was auf der Erde unten, und was im Waſſer unter der Erde [28])." Eine andere Stelle begründet dieſes Gebot ausdrücklich durch die Geſtaltloſigkeit der Gottheit, indem ſie Moſe alſo zu dem Volke reden läſſt: „So habet nun wohl Acht auf euch ſelbſt, denn ihr habt keinerlei Geſtalt geſehen des Tages, da Jehovah zu euch redete auf Horeb aus dem Feuer, daß ihr nicht übel thuet und euch ein Bildniß machet [29])." Auch ſagt Joſephos mit ausdrücklichen Worten: keine Kunſt vermag eine Nachbildung der Gottheit zu erſinnen; „Nichts das ähnlich wäre, ſahen wir, noch erdenken wir, noch dürfen wir annehmen [30])." Weil Jehovah eben ein ganz unſinnlicher reiner Geiſt iſt, darum ſpricht er auch in den heiligen Schriften: „Du kannſt mein Angeſicht nicht ſehen [31])." Dies wohl wiſſend, fragt auch Sirach: „Wer ſah ihn, daß er ihn beſchreiben kann?" [32]) Und in derſelben Erkenntniß redet Hiob von Gott: „Haſt du Augen von Fleiſch? ſieheſt du wie Sterbliche ſehen?" [33]) Demnach unterliegt es gar keinem Zweifel, daß von den Iſraeliten jede Verbildlichung Gottes in irgend einer ſinnlichen Geſtalt, eben wegen der Unangemeſſenheit an das klar erkannte Weſen deſſelben

---

[27]) Umbreit, Commentar über die Sprüche Salomo's, Einleit. S. XL.
[28]) 2 Moſ. 20, 4.
[29]) 5 Moſ. 4, 15.
[30]) *Joseph.* c. Apion. II, 22.
[31]) 2 Moſ. 33, 20 u. 23.
[32]) Sir. 43, 35 (31).
[33]) Hiob 10, 4.

als reinen Geistes, abgewiesen wurde. Und so tief wurde diese Unangemessenheit von ihnen empfunden, so rein also auch die Gottheit als Geist erfasst, daß ihnen, wenigstens in der Zeit und auf dem Standpuncte ihres schärfer ausgebildeten Gottesbewusstseins, die Verbildlichung Jehovahs dem Götzendienste der andern Völker, dem wirklichen Abfalle von Jehovah, völlig gleich galt. In solchem Lichte betrachten die heiligen Schriften die bekannte Verbildlichung Jehovahs durch Aaron in dem von den Aegyptern entlehnten Stierbilde [34]); in solchem Lichte sehen sie beständig die auch noch später fortdauernde gleiche Verbildlichung Jehovahs in dem durch Jerobeam von Juda getrennten Theile des Landes [35]). Zu all dem Angeführten kommt endlich, daß die heiligen Schriften, nicht erst das Buch der Weisheit und Sirach, sondern auch schon die ältern Bücher, die allwirkende Wesenheit und Kraft Gottes mit Bestimmtheit als allwaltende lautere Weisheit oder Intelligenz, d. i. ausdrücklich als den anaxagorischen Noos, darstellen; worauf wir unten bei der genauern Untersuchung und Vergleichung des israelitischen und des anaxagorischen Gottesbegriffes zurückkommen werden. Daher ist auch Philon, trotz seinem Platonismus, hier nicht im Irrthume, indem er dem Mose genau den anaxagorischen Gottesbegriff zuschreibt: das wirkende Princip des Alls sei „der reinste und unvermischteste Noos" [36]). Und demnach stellt auch de Wette die israelitische Gotteserkenntniß ganz richtig dar, indem er, wesentlich in Uebereinstimmung mit v. Cölln, schreibt [37]): „Als Geist haben sich die Hebräer Jehovah gedacht, aber nicht metaphysisch, sondern anthropologisch popular als Intelligenz, unter den Bildern menschlicher Eigenschaften." Denn in die philosophische Form ist die religiöse Vorstellung allerdings nicht verklärt; sonst wäre sie auch eben Philosophie.

Hiermit haben wir nun den neuen Boden gefunden, auf welchem in der Geschichte der vor-platonischen Philosophie die anaxagorische, in der Geschichte des alten Morgenlandes die israelitische Weltansicht sich entwickelt: die erste völlige Scheidung der Gottheit als reinen Geistes und der natürlichen Stoffe oder der Materie, woraus die Welt gebildet ist. Niemand kann leugnen, daß Anaxagoras durch diese Scheidung ein Werk von der ungeheuersten Bedeutenheit für die Entwickelung der ge-

[34]) 2 Mos. 32, 1 ff. 5 Mos. 9, 12 f.; u. Gramberg, krit. Gesch. d. Religionsideen des A. T., B. I. S. 442 f.

[35]) 1 Kön. 12, 26 ff.; u. Gramberg a. a. O. B. I. S. 505 f. v. Cölln, bibl. Theol. §. 13. B. I. S. 68.

[36]) *Philo*, de mundi opif. p. 2.

[37]) de Wette, bibl. Dogmatik, §. 100. Vgl. v. Cölln, bibl. Theol. §. 23 u. 24. B. I. S. 131 f.

sammten Philosophie vollbracht hat. Denn nicht genug, daß diese Scheidung die unumgängliche Vorarbeit der platonischen wie der aristotelischen Philosophie war, welche ohne sie gar nicht entstehen konnten; sie bildet auch die Voraussetzung und freilich auch die Sphinx alles christlichen Philosophirens. Die Bedeutung, welche dem Anaxagoras in der Geschichte der Philosophie zukommt, gebührt den Israeliten auf dem Gebiete der großen weltgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit, sodaß sie vollkommen die Bewunderung verdienen, die ihnen von der Christenheit gezollt wird.

Jetzt wenden wir uns zur genauern Untersuchung und Vergleichung beider Weltansichten, nach ihrer Beschaffenheit an sich und nach ihrer gesammten ausführlichen Entwickelung. Die nächste Frage ist, ob dieser Dualismus des unendlichen reinen Geistes und der natürlichen Stoffe, oder der Materie überhaupt, als ein ursprünglicher und uranfänglicher gedacht wird, oder ob nach Anaxagoras und den Israeliten die Materie erst von dem unendlichen Geiste oder der Gottheit erschaffen ist, versteht sich aus dem Nichts; denn von einem Hervorgehen der Materie aus dem Geiste oder der Gottheit selber kann, da die Gottheit als ganz unstoffliche oder unkörperliche Wesenheit gedacht wird, gar nicht die Rede sein. Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus der Bestimmtheit, in welcher Anaxagoras und die Israeliten die Weltschöpfung darstellen.

Bei Anaxagoras besteht nicht der geringste Zweifel, daß er eine Erschaffung der Welt aus dem Nichts nicht zu denken vermocht hat. Denn ausserdem daß Aristoteles auf das bestimmteste bezeugt, Anaxagoras habe so wenig, wie all die andern vor-platonischen Philosophen, ein Werden aus Nichts angenommen, und daß ein anaxagorisches Bruchstück selbst ein solches Werden ausdrücklich verneint [38]): so ist auch aus der Kosmogonie des Anaxagoras, die wir zu großem Theile noch in der Urschrift besitzen, völlig klar, daß er den Dualismus des unendlichen reinen Geistes und der Weltmaterie als einen uranfänglichen gedacht hat. Nämlich die Schöpfungsgeschichte, mit welcher Anaxagoras sein Werk, gerade so wie die Israeliten die Sammlung ihrer heiligen Schriften, eröffnete, lautete in ihren Hauptzügen, nach den Berichten der Alten und den vorliegenden Bruchstücken, wie folgt: Im Anfange waren alle Stoffe, aus denen die sichtbare Welt gebildet ist, in einem Chaos beisammen [39]),

---

[38]) *Aristot.* Phys. I, 4. de gener. et corr. I, 1. u. s. *Anaxag.* Fragm. 22 (XVII).

[39]) *Anaxag.* Fragm. 1. *Simplic.* in Aristot. Phys. fol. 33, b. u. A. bei Schaubach p. 65 sq.

„und bevor diese von einander geschieden wurden, indem Alles zusammen war, ließ sich durchaus nicht irgend eine Beschaffenheit erkennen; denn das war unmöglich, weil Alles vermischt war, das Nasse und das Trockene, das Warme und das Kalte, das Helle und das Finstere, dazu viele Erde, und unzählige Stoffe, ganz unähnlich einander“ [40]). Da trat der Geist herzu, der Noos, und brachte Bewegung in das todte Chaos und schied die Stoffe und bildete aus ihnen die Weltordnung mit Allem, was da ist [41]). Denn „das Zusammengemischte und das Abgesonderte und Geschiedene, Alles kannte der Geist; und wie es sein sollte und wie es war und so Vieles jetzt ist und wie es sein wird, Alles richtete der Geist ein; auch diese Kreisbewegung, in welcher jetzt die Gestirne herumgehen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgesonderten. Diese Kreisbewegung aber bewirkte die Absonderung, und es sonderte sich das Dichte von dem Dünnen, das Warme von dem Kalten, das Helle von dem Finstern, das Trockene von dem Nassen“ [42]). Nachdem der Geist oder die Gottheit so mittels Scheidung der Stoffe den Himmel und die Erde hervorgebracht hatte, ließ er die Pflanzen und die lebendigen Wesen entstehen, auch die Letztern aus der Erde [43]). Demnach war dem Anaxagoras die Weltmaterie nicht erschaffen, sondern uranfänglich vorhanden, als eine finstere chaotische Masse (denn von Finsterniß bedeckt muß er gleich den Andern, die diese Anschauung hatten, sich das Chaos vorgestellt haben, da er das Licht erst bei der Scheidung der Stoffe entstehen ließ); und die Gottheit bildete also nach ihm die Welt mit Allem, was in ihr ist, aus der vorhandenen Materie in Weise eines Künstlers oder Werkmeisters, mit welchem auch von den Alten selbst, wie wir weiterhin sehen werden, der anaxagorische Weltschöpfer ausdrücklich verglichen wird.

Was die israelitische Schöpfungsgeschichte betrifft, so wird von den christlichen Theologen und Gelehrten darüber gestritten, ob in ihr die Darstellung einer Weltschöpfung aus dem Nichts, oder die einer blosen Weltbildung aus der vorausgesetzten Materie, aus demselben finstern Chaos aller Stoffe wie bei Anaxagoras, gegeben sei. Zwar das können und wollen auch Diejenigen, welche in ihr eine Weltschöpfung aus dem Nichts erblicken, nicht leugnen, daß Mose, oder wer der Verfasser der heiligen Urkunde ist, die Ausführung der Weltschöpfung als

[40]) *Anaxag.* Fragm. 6 (IV).

[41]) *Aristot.* Phys. VIII, 1. *Plutarch.* de plac. phil. I, 7, 6. ap. *Euseb.* Praep. Evang. XIV, 16. p. 753. *Diog. L.* II, 6. u. A. bei Schaubach p. 66 sq.

[42]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). Vgl. Fragm. 19 (VIII).

[43]) *Plutarch.* de plac. phil. II, 8. ap. *Euseb.* Praep. Evang. XV, 39. *Diog. L.* II, 9. u. A.

eine Scheidung und Bearbeitung eines finſtern Chaos darſtellt; aber ſie behaupten, daß Moſe die Gottheit zuerſt das Chaos aus dem Nichts erſchaffen und dann aus ihm durch Scheidung und Geſtaltung der Stoffe die Welt mit Allem, was in ihr iſt, hervorbringen laſſe. Ob dieſe Behauptung richtig oder ein leeres Vorgeben iſt, kann natürlich nur durch eine genaue und unbefangene Betrachtung der heiligen Urkunde ſelbſt erkannt und entſchieden werden. Indeſſen ſchon ehe wir uns dazu wenden, muß uns ſogleich der Umſtand, daß über einen ſolchen Angelpunct geſtritten werden kann, daß die heilige Urkunde ſich über ihn nicht ausdrücklich ausſpricht, in hohem Grade befremden. Und unſer Befremden wird dadurch auf das Höchſte geſteigert, daß auch in den übrigen Schriften des Volkes, in den Pſalmen und in den Propheten und in den hiſtoriſchen Büchern, nicht Eine Stelle nachgewieſen werden kann, welche den Gedanken der Weltſchöpfung aus dem Nichts ausdrückte und dadurch als die iſraelitiſche Anſicht auſſer Zweifel ſetzte. Wir ſehen, daß kein einziges der alten morgenländiſchen Völker den Gedanken zu faſſen vermocht hat; ſodaß die Iſraeliten, wenn ſie ihn gehabt, damit etwas völlig Neues und unter allen mitlebenden Völkern Unerhörtes gewuſſt hätten; und dies hätte der Verfaſſer der heiligen Schöpfungsurkunde, dies hätten die Sänger der Pſalmen, dies die Propheten unterlaſſen ſollen auszuſprechen? Wie will Jemand die Unterlaſſung erklären? Etwa ſo: weil ſie es für Etwas anſahen, das ſich von ſelbſt verſtand? Aber es war ja, wie geſagt, etwas im ganzen Alterthume Unerhörtes. Oder ſo: weil ſie den Gedanken für gewichtlos erachtet? Auch den oberflächlichſten Denkern hätte das Gewicht deſſelben einleuchten müſſen, zumal den Sängern der Pſalmen und den Propheten; unmöglich hätte Dieſen entgehen können, daß keine Lehre ſo, wie die der Weltſchöpfung aus dem Nichts, geeignet war ihren Gott vor denen aller übrigen Völker zu verherrlichen. Wenn wir ſolche Erklärungen zuließen, dann könnten wir Jedem jede Erkenntniß zuſchreiben, die er nirgends ausſpricht.

In den heiligen Schriften der Iſraeliten iſt der Gedanke der Weltſchöpfung aus dem Nichts nicht blos nirgends ausgedrückt, ſelbſt nicht in der Schöpfungsurkunde, deren Verfaſſer doch, wenn er ihn hatte, geradezu genöthigt war ihn auszuſprechen; ſondern im Gegentheil laſſen ſich Stellen nachweiſen, welche dieſen Gedanken mit Beſtimmtheit verneinen. Es ſoll hier weniger Gewicht gelegt werden auf die Worte Hiob's [44]): wenn Gott „ſeinen Geiſt und ſeinen Lebenshauch an ſich zöge, es erblaſſte alles Fleiſch zumal, und der Menſch kehrte in den Staub zurück"; obwol auch das offenbar nicht die Rede eines Mannes

[44]) Hiob 34, 14 f.

ist, welcher den Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts hat; denn dann hätte er wol gesagt: wenn Gott seine erhaltende Kraft zurückzöge, so kehrte Alles in das Nichts zurück. Aber das Buch der Weisheit legt uns in einer Stelle, die wir weiterhin genauer ansehen wollen, mit ausdrücklichen Worten die Lehre des Anaxagoras vor Augen [45]). Blos in dem zweiten Buche der Makkabäer kommt eine Stelle vor, in welcher die Behauptung der Weltschöpfung aus dem Nichts ganz unzweifelhaft scheint; sie lautet in de Wette's Uebersetzung: „Ich bitte dich, Kind, aufzuschauen zum Himmel und zur Erde, und Alles, was in ihnen ist, zu betrachten, und zu erkennen, daß Gott sie aus dem Nichts hervorgerufen, und daß auch das Menschengeschlecht also entstanden ist [46])." Hier steht ausdrücklich: „daß Gott sie aus dem Nichts hervorgerufen"; aber das steht nur in de Wette's und Luther's Uebersetzung und in der Vulgata, nicht in dem griechischen Texte; dieser sagt nur: daß Gott sie aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen, daß er sie gemacht hat, da sie vorher nicht waren, wie schon Rufinus ganz richtig übersetzt hat [47]). Also enthält die Stelle keineswegs, was aus der christlichen Dogmatik hineingelegt wird; denn aus dem Nichtsein in's Dasein rufen und aus dem Nichts erschaffen, sind gar verschiedene Dinge. Die Worte, aus dem Nichtsein in's Dasein rufen, sagen nur emphatischer, was „hervorbringen" überhaupt, ohne die bestimmte Weise des Hervorbringens, ob aus dem Nichts, oder aus vorhandenem Stoffe, zu entscheiden. Daher dürfen wir auch von dem Werke, welches der Künstler aus dem gegebenen Marmor gebildet hat, aussprechen: er habe es aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen, ohne daß wir damit behaupten, er habe auch den Stoff, den Marmor, erschaffen. Um über diese Bedeutung der Worte im zweiten Buche der Makkabäer keinen Zweifel übrig zu lassen, so gebraucht Xenophon buchstäblich denselben griechischen Ausdruck von der Erzeugung der Kinder durch die Eltern [48]). So verliert die angeführte Stelle bei genauer Betrachtung der Urschrift jede Beweiskraft, die ihr denn auch längst von den neuern Theologen abgesprochen ist, indem Diese sich darauf stützen, daß Philon in demselben Ausdrucke von der Schöpfung redet, während er die Erschaffung aus dem Nichts leugnet [49]). Indessen die Begründung

---

[45]) Weish. 11, 17.

[46]) 2 Makk. 7, 28.

[47]) *Ότι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός. Origen.* de princip. II, 1, 5. p. 79. ed. Delarue: quia Deus haec omnia, cum non essent, fecit.

[48]) *Xenoph.* Memor. II, 2, 3: οὓς (τοὺς παῖδας) οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι.

[49]) S. v. Cölln, bibl. Theol. §. 83. B. I. S. 381. Dähne, jüdisch-alexandrin. Religionsphilos. B. II. S. 183. u. A.

aus der alexandrinisch-jüdischen Philosophie ist, wie gezeigt, weder nöthig, noch auch, wie es scheint, berechtigt, da der Verfasser des Buches nirgends eine philonisch philosophische Bildung bekundet. Die Stelle würde aber auch dann, wenn sie den Gedanken der Erschaffung aus dem Nichts wirklich ausdrückte, doch nur die Ansicht des Verfassers des späten Buches und keineswegs zugleich die der uralten heiligen Schöpfungsurkunde beweisen, sondern könnte höchstens blos die Vermuthung rechtfertigen, daß in dieser schon die gleiche Ansicht gegeben sei; während jetzt dadurch, daß der ungeheure Gedanke nirgends in den heiligen Schriften gefunden, vielmehr in dem Buche der Weisheit geradezu die anaxagorische Lehre vorgetragen wird, die entgegengesetzte Vermuthung begründet ist.

Doch wir wollen jetzt, auch das wohlbegründete Vorurtheil ebenso entschieden, wie das völlig grundlose der christlichen Dogmatik, zurückweisend, die heilige Schöpfungsgeschichte selbst, wie sie uns vorliegt, mit vollkommener Unbefangenheit genauer ansehen. Diese Schöpfungsgeschichte ist nicht blos ihrem Gesammtinhalte nach, sondern auch in allem Einzelnen höchst bedeutungsvoll; sodaß sie, auf der israelitischen Seite, die Hauptgrundlage unserer Vergleichung bildet, zu der wir fast bei allen gewichtvollen Puncten zurückkehren werden. Für jetzt kommt sie ihrem Gesammtinhalte nach in Betracht, dessen Dogmatik, entkleidet von der dichterischen Form, uns von Rosenmüller herausgestellt werden mag, von einem derjenigen Theologen selber, die in der Urkunde eine Erschaffung aus dem Nichts erblicken, welcher daher Niemandem die Besorgniß einflößen wird, daß er irgend Etwas zu Gunsten des Klazomeniers aus ihr herauslese. „Zu allererst," schreibt Rosenmüller in seiner Erläuterung der elohistischen Schöpfungsurkunde[50]), „wurde von Gott der Stoff des Himmels und der Erde erschaffen, aber roh und ungestaltet, bedeckt von ungeheurem Gewässer und mit tiefer Nacht umhüllt. Da dieser Klumpen zu einem bequemen Wohnsitze lebendiger Geschöpfe eingerichtet werden sollte, so mußte vorher, was in roher und ungeordneter Masse zusammengemischt dalag, geschieden und in Ordnung gebracht werden. Dies unternahm Gott so, daß er erstlich die dicke Finsterniß durch das Licht des Tages zerstreut werden ließ. Darauf wurde die ungeheure Wassermenge abgesondert, und durch den Himmel wie durch eine starke und feste Zwischenwand getheilt, sodaß ein Theil unten verblieb, ein anderer oben. Aber auch die unten befindliche Wassermenge wurde, damit sie nicht in zügelloser Fluth die ganze Erdoberfläche überschwemmte, in einen bestimmten Raum zusammengedrängt; wodurch die Sonderung des Meeres und des Festlandes entstand. Nun wurde die

[50]) *Rosenmüller*, Schol. in Vet. Test. T. I. p. 55 sq. ed. 1821.

Erde, nachdem sie so aus den Fluthen sich erhoben hatte, mit Kräutern und Pflanzen bekleidet. Darauf wurden an dem Himmel die Sonne befestigt und der Mond mit den übrigen Sternen, welche durch ihr Licht den Erdkreis erhellen und durch ihre gemessene Bewegung den Wechsel der Zeiten bestimmen sollten. Endlich, nachdem die Erde in solcher Weise eingerichtet war, gab ihr der weiseste Bildner derselben die Bewohner, das ganze Geschlecht der lebendigen Wesen, indem er zugleich allen die Fähigkeit verlieh, sich durch sich selbst fortzupflanzen. Bei deren Hervorbringung aber verfuhr der höchste Bildner, nach der Ansicht des Verfassers, in der Ordnung, daß er von den unvollkommnern stufenweise zu den vollkommnern fortschritt", erst die Wassergeschöpfe bildete, dann die Vögel, darauf die Landthiere, und zuletzt den Menschen, als die Krone der Schöpfung, „zu dessen Nutzen und Gunsten er alles Uebrige lange vorher eingerichtet und vorbereitet hatte." Zugleich ist die Weltschöpfung als das Werk Einer Woche aufgefasst, sodaß auch die Heiligkeit des Sabbaths durch diese Vorstellung begründet wird.

Sehen wir nun zunächst noch ab von dem hernach genauer zu betrachtenden ersten Verse, in welchem die Erschaffung der Weltmaterie aus dem Nichts ausgedrückt sein soll, so ist die in der heiligen Urkunde beschriebene Ausführung der Schöpfung auch nach Rosenmüller im Grundwesentlichen völlig die Lehre des Anaxagoras: daß die Gottheit, der unendliche reine Geist, die Welt aus einem finstern Chaos mittels Scheidung und Absonderung der gleichartigen Stoffmassen oder Homöomerieen hervorgebracht und in der gegenwärtigen Gestalt und Ordnung eingerichtet habe. Rosenmüller spricht dies auch nochmals bei der Erläuterung in's Einzelne mit der größten Bestimmtheit aus[51]): „Daß nach der Ansicht des Schriftstellers im Anfange eine gestaltlose Materie, Chaos, Hyle, gewesen, aus welcher hernach Alles gebildet und gestaltet worden sei, das ist, obwol es nicht ausdrücklich gesagt wird, doch daraus augenfällig, weil im Folgenden erzählt wird, daß das Einzelne von einander gesondert und geschieden worden sei, namentlich das Licht von der Finsterniß, das Wasser (über dem Himmel) von dem Wasser (unten), das Meer von dem Festlande." Und darin stimmen alle Ausleger überein, wie verschieden sie auch den ersten Vers erklären. So erkennen in dem Tohu Wabohu des zweiten Verses schon die ältesten Uebersetzer, am ausdrücklichsten die Siebenzig und Symmachos, die Vorstellung eines finstern Chaos[52]). Unter den neuern Theologen und Gelehrten, welche die Urkunde näher beleuchtet haben, schreibt Ilgen[53]): „Aus einer

[51]) *Rosenmüller* l. c. ad Genes. 1, 1. p. 64.

[52]) ap. *Rosenmüller* l. c. ad Genes. 1, 2.

[53]) Ilgen, die Urkunde des ersten Buches von Mose, S. 3.

ganz mit Wasser bedeckten, rohen, ungeordneten Erdmaterie bildet Gott die Erde und die Himmelskörper; nicht auf einmal steht das Weltall da mit allen seinen Theilen und Bewohnern, sondern ein Theil entwickelt sich nach dem andern; erst trennt sich Licht und Finsterniß, dann bildet sich der Luftraum, das Wasser sondert sich vom trockenen Lande", u. s. w. Und Hartmann [54]): „Hier erblicken wir, bevor Jehovah sein allmächtiges Wort Es werde! sprach, eine ungeordnete, mit Wasser angefüllte Masse, wo alle Grundstoffe unentwickelt in wilder Verwirrung durch einander lagen, ein Chaos." Und Gabler [55]): „Ausbildung, nicht unmittelbare Schöpfung, der einzelnen Theile des Ganzen ist" dem Dichter „der eigentliche Gegenstand seines Schöpfungsgemäldes, worin Gott mehr als Werkmeister und Bildner des Weltalls nach der sinnlichen Idee des Dichters erscheint, denn als eigentlicher Schöpfer; nur des Zusammenhanges wegen wird die Hervorbringung der rohen unausgebildeten Weltmasse, des Chaos, vorausgeschickt; mit der Ausbildung dieser rohen Masse beginnt erst sein Dichtergemälde: vom dritten Verse an tönt erst der feierliche Spruch des Dichters in den drei charakteristischen immer wiederkehrenden Formeln: Gott sprach; Es geschah also; Gott sah, daß es gut war." Görres hebt an der Schöpfung der israelitischen Urkunde mit dem größten Nachdrucke auch gerade den Hauptzug der anaxagorischen Schöpfung hervor [56]): „In der Schöpfungsgeschichte selbst thut eine bedeutende Abweichung von den bisherigen Kosmogonien sich kund; das Wort wirkt nicht, wie bei ihnen, zeugend, sondern disjunctiv das Besondere aus der Verwirrung im Chaos lösend; das Wort bringt am ersten Tage das Licht hervor, indem es das Licht scheidet von der Finsterniß, den Tag von der Nacht; am zweiten scheidet das Wort die Wässer", u. s. w. Dasselbe, die Scheidung und Gestaltung eines Chaos, sehen in der israelitischen Weltschöpfung, ihrer Auslegung nach, auch Fulda [57]), Paulus [58]), Buttmann, welchen wir weiterhin genauer darüber vernehmen wollen, kurz Alle, mit Rosenmüller auch die andern grammatischen Erklärer der Urschrift, namentlich Vater [59]), welcher bemerkt: Im Eingange der Schöpfungsgeschichte „ist von einer Art von Chaos die Rede"; v. Bohlen [60]), welcher schreibt: Die Ausdrücke Tohu Wabohu im zweiten Verse „sind Abstracta und bilden eine sprichwörtliche Asso-

[54]) Hartmann, Aufklärungen über Asien, B. I. S. 113.
[55]) Gabler, neuer Versuch über die Mos. Schöpfungsgesch. S. 132 f.
[56]) Görres, Mythengesch. B. II. S. 515 f.
[57]) Fulda, über Kosmogonie in Paulus' Memorab. St. II. Nr. 4.
[58]) Paulus, das Chaos; in s. Memorab. St. IV. Nr. 3. S. 33 f.
[59]) Vater, Commentar über den Pentateuch, zu 1 Mos. 1, 1.
[60]) P. v. Bohlen, die Genesis, zu Cap. 1, 2.

nanz, um eine ungeordnete Masse zu bezeichnen und zwar im superlativen Sinne"; endlich auch einer der neuesten Erklärer der Genesis, Tuch [61]), räumt vollständig und unumwunden, nur mit dem Vorbehalte Rosenmüller's, ein, daß „allerdings die hebräische Schöpfungstheorie, wie andere Kosmogonien, ein Chaos an die Spitze stellt", aus welchem die Gottheit durch Scheidung und Ordnung und Verarbeitung der Stoffe die Welt mit Allem, was in ihr ist, gebildet habe. Soweit stimmt demnach diese Schöpfungstheorie unbestritten mit der anaxagorischen überein. Wer, der Augen hat, könnte auch bestreiten, was so klar zu lesen ist!

Indessen würde ungeachtet dieser Uebereinstimmung eine grundwesentliche Verschiedenheit stattfinden, wenn begründet wäre, was uns oben von Rosenmüller, auch von Gabler gesagt worden, was auch von Tuch behauptet wird, und früher der allgemeine feste Glaube war, daß nach der Darstellung der israelitischen Schöpfungsurkunde Gott zuerst die chaotische Materie aus dem Nichts erschaffen und dann aus ihr die Welt in der beschriebenen Weise gebildet habe. Das müssen wir jetzt untersuchen. Die Behauptung hat keine andere Stütze, als blos den ersten Vers der Urkunde: „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde"; diese Worte sollen den Gedanken aussprechen, daß Gott zuerst den Stoff des Himmels und der Erde, die chaotische Materie, aus dem Nichts hervorgebracht habe. So erklärt die Worte Rosenmüller, Gabler und Alle, die ihre Behauptung theilen; so erklärt sie auch Tuch, indem er schreibt: „Denn wenn es heisst: Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde, die Erde war wüste und leer, Finsterniß deckte die Wasser, u. s. w. was kann das heissen, als: Gott schuf beim Anbeginn der Schöpfung, als ersten Act derselben, den Stoff Himmels und der Erden, noch ungetrennt und ordnungslos, den zu sondern, zu ordnen und zu verarbeiten, das wohl disponirte Werk der sechs Schöpfungstage war?" Einen Beweis aus den übrigen heiligen Schriften des Volkes vermag Niemand beizubringen; im Gegentheil, wie gezeigt worden, dienen diese zur Widerlegung. Um so mehr müssen daher die Worte der Schöpfungsurkunde den behaupteten Sinn durch sich selbst mit Bestimmtheit aussprechen. Nun sehen wir genau an, wie sie ihn aussprechen und was die genannten Ausleger behaupten. In dem ersten Verse: „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde", soll der Ausdruck „schuf" bedeuten: schuf aus dem Nichts; und der Ausdruck „den Himmel und die Erde" soll bedeuten: eine chaotische Masse! Hier wird uns erstens zugemuthet, wir sollen diese Bedeutung des Wortes בָּרָא sofort zugeben, ohne daß sie durch eine einzige Stelle der hebräischen Schriften erwiesen

[61]) Tuch, Commentar über die Genesis, S. 13.

wird, in denen das Wort vielmehr nur in der Bedeutung „machen" überhaupt, ja auch geradezu in der Bedeutung „aus vorhandenem Stoffe bereiten" vorkommt, wie Rosenmüller selber ohne Arg und ehrlich darlegt [62]). Wir könnten uns vielleicht entschliessen das Unglaubliche zu glauben, daß gleichwol der Verfasser der Schöpfungsurkunde, er allein unter allen Hebräern, das Wort in der bestimmten Bedeutung „aus dem Nichts erschaffen" gedacht und gebraucht habe. Allein sogar dieser Entschluß, wenn wir ihn fassen wollten, wird uns durch die Urkunde selbst unmöglich gemacht: denn, wie schon Buttmann [63]) bemerkt hat, hier „findet man dasselbe Wort nicht blos von der ersten angeblichen Hervorrufung des Ganzen aus dem Nichts, sondern auch von der Bildung des Einzelnen aus dem vorhandenen Stoff, V. 21, und am deutlichsten V. 27 von dem aus einem Erdenkloß geformten Menschen". Trotzdem sollen wir im ersten Verse zu dem Worte nur dreist ergänzen: aus dem Nichts! Doch das ist noch nicht die ganze Zumuthung; sondern zweitens auch dies, daß der Ausdruck „den Himmel und die Erde" im ersten Verse eine chaotische Masse bezeichne, sollen wir nur so geradhin glauben, ungeachtet selbst Diejenigen, welche uns den Glauben zumuthen, noch niemals gewagt haben und wol auch niemals wagen werden, diese Bedeutung des Ausdruckes in ein hebräisches Wörterbuch aufzunehmen. Der Verfasser der heiligen Urkunde soll bei dem ersten Verse die Anschauung eines finstern Chaos, welches Gott aus dem zu ergänzenden Nichts hervorrufe, um hernach, vom dritten Verse ab, daraus das gegenwärtig sichtbare Weltganze zu bilden, vor seiner Seele haben, und soll diese Anschauung eines finstern Chaos mit den Worten aussprechen, welche jedem Hebräer das bereits gebildete gegenwärtig sichtbare Weltganze, den Himmel und die Erde, vor die Seele stellten! Welch einer seltsamen Art zu schreiben muß er fähig erachtet werden! Einer, der für seine Vorstellung keinen nur verwandten Ausdruck fand, der Jenes dachte, aber Dieses hinschrieb, ein solcher soll der Verfasser der heiligen Urkunde sein! Wenn eine Worterklärung, wie die, welche wir hier vor uns haben, bei andern Schriftwerken, z. B. griechischen oder lateinischen, vorgebracht werden sollte, so würde sie ohne Zweifel das höchste Erstaunen erregen; bei den heiligen Schriften der Israeliten aber ist diese Auslegung, die in Wahrheit eine Hineinlegung und augenfällige Unterschiebung genannt werden muß, aus den ältesten Zeiten her eingeführt und so geheiligt, daß

---

[62]) *Rosenmüller* l. c. ad Genes. I, 1. Vgl. *Gesenius*, Thes. ling. Hebr. s. v.

[63]) Buttmann, über die beiden ersten Mythen der Mos. Urgesch., in s. Mythologus B. I. St. 6. S. 126. Dazu Bruno Bauer, die Religion des Alten Testaments, B. I. §. 2. S. 17.

auch jetzt noch selbst die gründlichsten Forscher sich von ihr nicht durchaus loszusagen vermögen.

Was zur Heiligung einer solchen Hineinlegung gedient hat, muß hier, um die Verwunderung zu mindern, erwähnt werden. Die christliche Offenbarung selbst ist die unschuldige Urheberin derselben. Sie nämlich hat, indem sie auf dem Boden des israelitischen Bewusstseins in die Weltgeschichte hineintrat, das Neue mit dem unmittelbar gegebenen Alten verknüpfend, die neue Erkenntniß in die alten heiligen Schriften des Volkes hineingelegt und dieselben, soweit sie vermochte, kühn in ihren Sinn umgedeutet. Wenn aber Christus und die Apostel also thaten, so hatten sie durchaus nicht die grammatische und historische, sondern die absolute Wahrheit, die wirkliche Umdeutung und Umwandelung jener in diese, zum Ziele. Diese Umdeutung und Umwandelung des israelitischen Bewusstseins in das christliche, welche in der That die Hineinlegung des Christenthums (als solche die allerwahrste und allerheiligste) in die Weltgeschichte war, ist von den christlichen Theologen unrichtig erfasst worden, indem sie ihr den beschränkten Sinn grammatischer und historischer Wahrheit beigemessen haben. In solcher irrigen Auffassung ist es geschehen, daß sie auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Untersuchung die grammarische und historische Hineinlegung nicht blos der christlichen Idee des Erlösers, sondern fast der gesammten christlichen Erkenntniß in die heiligen Schriften der Israeliten entwickelt haben, welche großentheils noch jetzt fortgepflanzt wird; wobei sie die christliche Offenbarung zu verherrlichen wähnten, während sie im Gegentheil den Glanz und die Bedeutung derselben als neuer und vollendeter Phase der Weltgeschichte verringerten, da sie die ganze Tiefe und Fülle des christlichen Bewusstseins schon dem israelitischen Alterthum zueigneten. So haben sie, sehr bald geübt, zu lesen was nicht dasteht, in dem V. 26 der Schöpfungsurkunde, welcher die Gottheit in der Mehrzahl „lasset uns Menschen machen" reden läßt, sowie in den Worten Jesaja's „heilig, heilig, heilig ist Jehovah" die christliche Dreieinigkeitslehre gelesen. So haben sie aus der mosaischen Urgeschichte des Menschen die Begründung der christlichen Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen gemacht, ungeachtet diese Lehre doch erst mit der christlichen Offenbarung vom blos natürlichen und vom wiedergebornen Menschen, von Adam und von Christus, entspringen konnte. So haben sie auch dem ersten Verse der Schöpfungsurkunde die christliche Lehre der Welterschaffung aus dem Nichts untergelegt, zu dem hebräischen Worte „er machte" aus eigener Erfindung hinzufügend: aus dem Nichts, und für „den Himmel und die Erde" unterschiebend: eine chaotische Masse. Da nun diese Ausdeutung von solcher Herkunft und Beschaffenheit ist, so werden wir unsere

Augen um so weniger gegen den klaren Wortlaut verschliessen, nach welchem der Vers „Im Anfange machte Gott den Himmel und die Erde", blos die Ankündigung des Inhaltes der nachfolgenden Erzählung sein kann, sodaß die eigentliche Schöpfungsgeschichte erst mit dem zweiten Verse beginnt. Wenn Tuch hiergegen einwendet, daß „V. 2 entschieden die Erzählung fortführt, mithin V. 1 nicht Ueberschrift sein kann, welche eine Uebersicht des Ganzen vorausschickte": so werden wir unbedenklich zugeben, daß durch das Und, mit welchem sich der zweite Vers an den ersten anschliesst, die Fortführung der Erzählung bezeichnet wird; aber daraus folgt nicht im geringsten, daß der erste Vers eine andere Bedeutung als die angegebene haben müsse. Zwar eine eigentliche Ueberschrift ist er allerdings nicht, wie aus der Satzform erhellt, in welcher er ausgedrückt ist, nicht aus dem darauf folgenden Und; denn wegen dieses Und könnte er gar wohl eine wirkliche Ueberschrift sein, wie das Beispiel des Buches Nehemia zeigt, dessen Eingang wörtlich also lautet: „Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's. Und es geschah im Monde Chisleu" u. s. w. Für eine eigentliche Ueberschrift haben den Vers auch Diejenigen nicht erklären wollen, welche sich so ausgedrückt, sondern nur für eine Art Ueberschrift oder für gleichbedeutend mit einer solchen. Doch wenn auch der erste Vers keine eigentliche Ueberschrift, sondern schon der wirkliche Anfang der Erzählung ist, und der zweite Vers die Erzählung fortführt, so ist doch nichtsdestoweniger das Und nur die Verknüpfung des Erzählenden und keineswegs des Erzählten. Die Form der Erzählung ist dieselbe, wie wenn Jemand in unserer Sprache, nur, zur Vermeidung jedes Misverständnisses, in bestimmtern Ausdrücken, also redete: Im Anfange bildete Gott diese ganze sichtbare Welt, und (als das geschah) da war zuerst Alles in einem finstern Chaos durcheinander, u. s. w., worin das Und ebenfalls nur die Rede als solche verknüpft, und nicht im entferntesten den Sinn darbietet, daß das im ersten Satze Gesagte früher, das im zweiten Satze Gesagte später stattgefunden habe. Einen solchen Sinn konnte auch das Und in der Schöpfungsurkunde dem Hebräer nicht darbieten, und ihm kein Misverstehen verursachen: weil er erstens das Wort בָּרָא in der energischen Bedeutung „aus dem Nichts hervorrufen", die ihm jetzt untergelegt wird, nicht kannte, und weil er zweitens auch unter dem Ausdrucke „den Himmel und die Erde" sich niemals etwas Anderes als eben den Himmel und die Erde, oder das gegenwärtig sichtbare Weltganze, vorstellte. Also mussten ihm die Worte „Im Anfange machte oder bereitete Gott den Himmel und die Erde" als blose einleitende Ankündigung des Gegenstandes der Erzählung ebenso klar sein, wie jedem Deutschen die gleichbedeutenden Worte in der angeführten Nachahmung. Diese Auffassung der Urkunde legt nicht nur Nichts in

den Text hinein, was nicht dasteht, und schiebt keinem Ausdrucke eine Bedeutung unter, die er erweislich nicht hat, sondern sie ist auch an sich selbst überaus einfach und insbesondere in der Erklärung des Und, wie Jeder sieht, der Redekunst und dem Zeitalter des Verfassers vollkommen angemessen.

So verstehen jetzt die Urkunde auch bereits sehr viele christliche Theologen selber und andere Gelehrte, welche den Text ohne dogmatische Befangenheit, auch ohne jeden Hinblick auf Anaxagoras, der hier unser Auge könnte zu trüben scheinen, betrachtet haben. Unter ihnen schreibt Vater in seiner Erklärung der hebräischen Urschrift: „V. 1 ist gleichsam Ueberschrift des Folgenden, noch nicht Beschreibung der Schöpfung selbst; denn das Werden gerade des Himmels und der Erde wird nachher besonders beschrieben." Ebenso Görres in seiner Mythengeschichte[64]): „Jene Stelle am Eingange der Genesis muß übrigens offenbar als eine vorangeschickte Einleitung und gleichsam Ueberschrift für die folgende Schöpfungsgeschichte angesehen werden; diese fängt also eigentlich zuerst mit den Worten an: Und die Erde war wüste und leer, und Finsterniß auf der Tiefe." P. v. Bohlen erklärt sich blos gegen die Deutung des Verses als Ueberschrift, indem er übersieht, daß die Ausleger, welche diesen Ausdruck gebrauchen, nur sagen: „gleichsam Ueberschrift", fasst die Stelle aber genau ebenso, wie vorhin erläutert worden, indem er schreibt: „Vers 1 hängt mit dem Folgenden zusammen, und ist keineswegs ein für sich vollendeter Schöpfungsact, noch auch, wie Einige wollen, eine Ueberschrift des Ganzen, sondern lediglich eine lockere Verbindung durch die Conjunction, welche wir durch die Wendung: Als Gott im Anbeginn den Himmel und die Erde bildete u. s. w. auflösen würden." Und demgemäß sagt er dann: „Die alte Frage, ob hier überhaupt ein vorhandenes Chaos angenommen, oder eine Schöpfung aus Nichts gelehrt werde, können wir nur mit Burnet beantworten", welcher bereits ausgesprochen hat: „Aus keiner Stelle läßt sich beweisen, daß das mosaische Chaos da aus blosem reinem Nichts hervorgegangen sei", und: „Die Lehre von der Hervorbringung der Dinge aus dem Nichts scheint zuerst durch die christliche Theologie entstanden zu sein." Auch Bruno Bauer, in seinem Werke über die Religion des alten Testaments, erörtert diesen Punct ganz richtig, indem er schreibt: „Daß Gott sich frei durch sich selbst bestimme, und daß sein Wort die Voraussetzung des Endlichen sei, diese Vorstellung hat noch die andere neben ihr, daß Gott durch ein ausser ihm Selbständiges bestimmt, die Schöpfung also nicht Schöpfung aus Nichts sei. Denn im Anfange des Berichtes Cap. 1, 2

[64]) B. II. S. 516.

wird das Endliche nicht etwa als das Chaos von der Gottheit gesetzt, dagegen würde sich nichts Gegründetes einwenden lassen, sondern als präexistirend vorausgesetzt. Cap. 1, 1 berichtet nicht die Erschaffung eines Grundstoffes, dessen Entwickelung nur im Sechstagewerke gegliedert sei, sondern jene Anfangsworte sind die zusammenfassende und anticipirende Ueberschrift des Ganzen. Wäre es nicht so, dann würde nicht vom Erschaffen des Grundstoffes und Cap. 2, 3 u. 4 von der umbildenden und entwickelnden Thätigkeit des Sechstagewerkes dasselbe Wort „bara" gebraucht sein. Dann würde auch ein so wichtiges Moment, wie das Setzen des Grundstoffes, bei einer Anschauung, die so genau chronologisch bestimmt ist, gewiß mitgezählt sein [65])." Insbesondere verdient Buttmann gehört zu werden, der sich in der unbefangenen und richtigen Auffassung der Schriften des Alterthums auf Gebieten geübt hat, auf denen keinerlei Hineinlegung für Gewinn erachtet wird; auch Dieser, welcher die Schöpfungsurkunde zum Gegenstande einer besondern sorgfältigen Betrachtung gemacht hat, erklärt auf das entschiedenste [66]): „Daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, ein Satz, den wir alle aus der Bibel zu haben glauben, steht nicht darin." Er erläutert den Eingang der Urkunde näher, wie folgt: Nachdem er von bara, wie bereits oben angeführt worden, aus der Urkunde selbst, V. 21 u. 27, nachgewiesen, daß ihm die untergelegte Bedeutung des Schaffens aus Nichts nicht zukomme, sondern die des Formens und Bildens, so schreibt er weiter: Auch „der Ausdruck Himmel und Erde", der offenbar gleich anfangs schon den Begriff der Absonderung entstehen macht, für die ungeformte Masse, woraus nachher erst Himmel, dann Erde sich absondern, hätte gleich aufmerksam machen sollen. Mit Einem Worte, der Satz „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" ist die allgemeine, gleichsam als Ueberschrift, oder als Ankündigung dessen, was erzählt werden soll, vorausgeschickte Uebersicht des Ganzen. „Diesen Himmel und diese Erde, wie wir sie itzt sehen, hat am Anfange der Dinge Gott gebildet." Und nun folgt die Erzählung des Einzelnen; wobei freilich ein heutiger Erzähler durch ein „Dies geschah auf folgende Art", oder wenigstens durch ein „Nämlich" uns in die rechte Ansicht gesetzt haben würde. Aber wer mit der Darstellungsart aller ältesten Schriftsteller vertraut ist, der weiß, daß sie ohne solche künstliche Sorgfalt die Ideen blos so hinter einander folgen lassen, wie sie in ihrem Kopfe entstehen; und wer insbesondere die Sprache der vor uns liegenden Schriften nur halb kennt, der weiß, daß sie alle solche Sätze durch das bloße einförmige Und mit einander verbinden. Mit den

---

[65]) Die Religion des Alten Testaments, Berl. 1838. 8. B. I. §. 2. S. 16 f.
[66]) a. a. O., Mythologus B. I. St. 6. S. 125 f.

Worten „Und die Erde war wüste und leer" fängt also die eigentliche Erzählung erst von vorn an. Nach unserer Art: „Die Erde war nämlich vor der Schöpfung eine unförmliche Masse." Wir sehen also, daß dieser älteste Denker sich, sowie die ältesten Weisen aller andern Nationen, eine uranfängliche Masse dachte, die er, nach dem am meisten in die Sinne fallenden Bestandtheil des Weltalls, Erde nennt und als Chaos beschreibt. Eine Schöpfung aus Nichts mag eine so erhabene, sie mag eine so wahre Darstellung sein, als sie wolle; in die Seele unseres Alten kommt sie nicht. Die Begriffe: machen, bilden, und: aus Etwas, sind ihm unzertrennlich. — Demgemäß wird denn auch bereits in der neuern biblischen Theologie die alttestamentliche Ansicht dargestellt, namentlich von v. Cölln, welcher schreibt [67]): „Die Frage, ob eine eigentliche Schöpfung der Materie, oder blos eine Umbildung der Form nach" in der heiligen Schöpfungsurkunde „solle gelehrt werden, entscheidet sich bei näherer Betrachtung zu Gunsten der letztern Meinung. Denn es wird V. 2 eine chaotische Masse beschrieben, aus welcher die Schöpfung erfolgt, und der allgemeine Satz V. 1, Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, fasst nur zusammen, was in der folgenden Erzählung seinen einzelnen Umständen nach berichtet wird, wie die Vergleichung von Cap. 2, 1 zeigt. Auch das gebrauchte Zeitwort bara steht durchgängig, wie fabricavit, von der Ausbildung, Formung eines gegebenen Stoffes. Wie aber die formlose Masse, das Chaos, entstanden sei, darüber dachte unser alter Hebräer schwerlich nach. Die Vorstellung von einer vollständigen Schöpfung nach Form und Materie, oder von einer Schöpfung aus Nichts, darf man ihm aber um so weniger beilegen, da sie sich im Hebraismus überhaupt nicht vorfindet".

Doch nicht blos dadurch wird die Richtigkeit der hier begründeten Auffassung bekräftigt, daß bereits diese und andere Gelehrte, welche die Urkunde mit Unbefangenheit betrachtet haben, sie in dem dargelegten Sinne verstehen; es lässt sich ebenso noch nachweisen, daß auch die alten Israeliten selber sie nicht anders verstanden haben. Dafür entscheidet erstens schon die soeben von Cölln bezeugte und bereits oben beurtheilte Thatsache, daß in den gesammten heiligen Schriften des Volkes der Gedanke der Welterschaffung aus dem Nichts nirgends zu lesen ist, während sie vielmehr beständig die Gottheit unter dem Bilde eines Weltbaumeisters darstellen. Auch Josephos, von dem uns eine Paraphrase der Schöpfungsurkunde vorliegt, erwähnt einer solchen Welterschaffung mit keiner Sylbe; im Gegentheil hat seine Paraphrase eine Ueberschrift, welche diesen Gedanken von vorn herein ganz offen zurückweist: „Die Zusammensetzung"

[67]) v. Cölln, bibl. Theol. §. 31. B. I. S. 168.

oder Einrichtung „der Welt und Sonderung der Elemente" oder Urſtoffe[68]). Zweitens aber ſteht in dem Buche der Weisheit, wie bereits oben bemerkt worden, auch mit ausdrücklichen Worten geſchrieben von Gott[69]): „Zwar war es deiner allmächtigen Hand, welche die Welt aus dem geſtaltloſen Stoffe erſchuf, nicht unmöglich" u. ſ. w. Hier haben wir die Anſicht, die ſich uns und den angeführten Gewährsmännern aus der nähern Unterſuchung der Schöpfungsurkunde ergeben hat, und die augenfällig dieſelbige iſt mit der anaxagoriſchen, in vollſtändiger Klarheit vor Augen. Und die kritiſchen Ausleger ſind darüber einig, daß auch Sirach und die übrigen apokryphiſchen Bücher, ſelbſt, wie wir geſehen, der Verfaſſer des zweiten Buches der Makkabäer nicht ausgenommen, ſich zu der gleichen Anſicht bekennen[70]), ſowie dieſelbe auch in der alexandriniſch-jüdiſchen Philoſophie offen gelehrt wird. Zwar wollen die Gegner uns auch dieſe Bekräftigung unſerer Auslegung der Schöpfungsurkunde wieder entreiſſen; denn Tuch ſagt[71]): „Begreiflich übrigens iſt es, daß Philon und die Alexandriner, wie ſo vieles andere Entlehnte, auch die Lehre von einer ewigen Materie in die Bibel hinübertrugen", worauf die Schöpfung „aus geſtaltloſer Materie" im Buche der Weisheit und auch die oben erläuterte Stelle im zweiten Buche der Makkabäer zurückgehe; und auch Wilibald Grimm[72]) und die Meiſten finden die Quelle der angeführten Worte des Buches der Weisheit in der alexandriniſchen Philoſophie und alſo eigentlich im platoniſchen Timaios. Aber Tuch verſucht nicht im geringſten, ſowenig wie die Andern, ſelbſt nur von den philoſophirenden Juden in Alexandria begreiflich zu machen, wie ſie vermocht worden ſeien von Platon eine Lehre aufzunehmen, welche den ihnen von den Vätern überlieferten geheiligten Gottesbegriff, wenn in dieſem die Erſchaffung der Weltmaterie gegeben war, ſo tief und ſcharf verletzte, da doch die Erſchaffung der Weltmaterie ſich gar leicht mit ihrem Platonismus vereinigen ließ. Jetzt, nachdem ſich das Umgekehrte herausgeſtellt hat, daß vielmehr die Lehre von der Erſchaffung der Weltmaterie erſt von den chriſtlichen Theologen in die alten heiligen Schriften des Volkes hinübergetragen wird, iſt es unzweifelhaft begreiflicher, daß ſie

---

[68]) *Joseph.* Antiq. Jud. I, 1, 1: *ἡ τοῦ κόσμου σύστασις καὶ διάστασις τῶν στοιχείων.*

[69]) Weish. 11, 17: *ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης.*

[70]) S. Bretſchneider, Dogmatik der Apokryphen, §. 38. S. 208 f. de Wette, bibl. Dogm. §. 158. u. A.

[71]) Tuch a. a. O. S. 13.

[72]) Grimm, Commentar über d. Buch der Weisheit, Einl. S. XLVI, u. zu Cap. 11, 17.

die Ansicht ihrer heiligen Schriften eben nur beibehielten, und das Chaos der Schöpfungsurkunde blos in die platonische Materie umdeuteten, mit der es die augenfälligste Verwandtschaft hat, sowie Aristoteles [73]) auch von dem anaxagorischen Chaos sagt, daß es der Anlage nach und im Grunde Dasselbe sei mit der platonischen Materie.

Doch wir wollen hier keine Unterstützung bei den philosophirenden Juden in Alexandria suchen, ungeachtet selbst Diese sie uns anbieten, sondern nur bei dem Verfasser des Buches der Weisheit stehen bleiben. Niemand, der dieses Buch gelesen hat, wird behaupten, daß der Verfasser eine wirklich philosophische, und nicht blos eine höhere allgemeine Bildung bekunde, als die Israeliten zu besitzen pflegten. Und was insbesondere sein Verhältniß zur platonischen und alexandrinischen Philosophie betrifft, so thut Grimm selbst schon genügend dar, daß er nur einige „so zu sagen, mehr zufällige" Anklänge an dieselbe vernehmen lässt; während er z. B. nicht einmal von dem Unterschiede der denkenden und der animalischen Seele weiß, welcher doch von Keinem, der nur die oberflächlichste Gemeinschaft mit dem Platonismus hat, übersehen werden kann; zu geschweigen, daß keine einzige der entscheidenden Hauptlehren des Platonismus bei ihm zu finden ist, wenn man nicht eben die angeführte Stelle aus Platon herleiten und so das zu Beweisende zum Beweisgrunde machen will. Was liegt demnach näher, anzunehmen, daß er die Lehre von der Weltschöpfung aus gestaltloser Materie sich aus dem platonischen Timaios zugeeignet, den er höchst wahrscheinlich nie vor Augen gehabt und wol auch kaum recht verstanden hätte, oder daß er nur ausgesprochen, was er in der Schöpfungsurkunde seines Volkes, nach dem dargelegten Wortlaute, beständig musste gelesen haben? Hätte hier die Lehre von der Erschaffung der Weltmaterie gestanden, so wäre es völlig undenkbar, wie dieselbe von einem Manne zurückgewiesen werden konnte, der sich durchaus von keiner Philosophie, geschweige einer der israelitischen Ansicht widerstreitenden, sondern von der allgemeinen religiösen Ueberzeugung seines Volkes durchdrungen zeigt. Was denn hätte ihn vermögen sollen diese Lehre zu verwerfen, die ihm auf seinem religiösen Standpuncte, auf dem er Gott als den Allmächtigen erkannte, nicht die geringste Schwierigkeit darbieten konnte, während sie, einmal aufgenommen in den Gottesbegriff, sich nicht wieder herausnehmen ließ, ohne denselben geradezu zu zerstören? Die Verwerfung dieser Lehre hätte von ihm nothwendig als arge Versündigung empfunden werden müssen.

---

[73]) *Aristot.* Metaph. A, 7. p. 25 sq. Vgl. *Theophrast.* ap. *Simplic.* in Aristot. Phys. fol. 33, a.

Hier sind wir in unserer Untersuchung zu der eigentlichen Quelle gelangt, aus welcher die Hineinlegung der Erschaffung der Weltmaterie in die israelitische Schöpfungsurkunde entsprungen ist, die uns zu dieser ausführlichen Erörterung genöthigt hat. Nachdem nämlich die christliche Theologie, und sie zuerst, die Möglichkeit der Erschaffung der Weltmaterie aus dem Nichts erfasst hatte, so war sie gedrungen den Israeliten den gleichen Gedanken zuzueignen, wenn ihr nicht die grundwesentliche Einheit ihres Gottesbegriffs mit dem israelitischen vernichtet erscheinen sollte. Daher begründet auch Tuch seine Auslegung der Schöpfungsurkunde geradezu durch die christliche Gotteserkenntniß, indem er schreibt: „Kommt aber Gott allein wahrhaftes Sein und Selbständigkeit zu, so muß er ebenso der absolut Erste sein und es kann Nichts neben ihm als ewig gedacht werden; daraus folgt nothwendig als wesentlich in der hebräischen Kosmogonie die so oft in Anspruch genommene Schöpfung aus Nichts." Denn wenn Tuch diese Rede für eine Begründung aus der israelitischen Gotteserkenntniß gehalten wissen will, so setzt er bei der Schöpfungsurkunde eben als erwiesen voraus, was er erst aus ihr erweisen sollte, und begibt sich in einen Zirkel. Die israelitische Erkenntniß ist indessen ohne Zweifel noch nicht die christliche; und wenn dieser Dualismus, in welchem die Weltmaterie uranfänglich für die Gottheit vorhanden ist, dem christlichen Bewusstsein widerstreitet, so folgt daraus nicht im geringsten, daß er sich dem israelitischen ebenso habe darstellen müssen. Klarer, als Tuch, sieht hier Bruno Bauer, welcher sagt: „Wenn wir das Princip der freien Subjectivität und die Voraussetzung eines Chaos als sich widersprechend erkennen, so ist dieser Widerspruch für das Bewusstsein des Berichtes, wenn freilich nicht gelöst und negirt, doch auch nicht vorhanden [74])." Denn der ungeheure Unterschied findet statt, daß die Israeliten eben noch nicht, wie die christlichen Theologen, die Möglichkeit der Erschaffung der Weltmaterie aus dem Nichts erfasst hatten. Deßhalb konnte auch, wenn sie der Gottheit nicht zuschrieben, was sie gar nicht als möglich dachten, ihnen keineswegs, wie es jetzt dem christlichen Bewusstsein sich darstellt, als eine Beschränkung der göttlichen Allmacht erscheinen. Damit uns kein Zweifel übrig bleibe, daß es sich in Wirklichkeit so verhalten habe, so hebt ja der Verfasser des Buches der Weisheit in der vorgelegten Stelle die Erschaffung der Welt aus gestaltloser Materie gerade als Beweis der göttlichen Allmacht hervor. Darüber dürfen wir uns bei den Israeliten auch gar nicht verwundern. Denn wir haben ja ganz Dasselbe sogar bei dem Philosophen Anaxagoras: auch ihn hindert die gleiche Schöpfungstheorie nicht

[74]) Die Religion des A. T., B. I. §. 2. S. 17.

im mindesten, den Noos oder die Gottheit als unbeschränkt und allmächtig aufzufassen; wie weiterhin wird dargelegt werden.

Da, wie hier erwiesen worden, in der israelitischen Ansicht völlig ebenso wie in der anaxagorischen die Weltmaterie von der Gottheit nicht aus dem Nichts hervorgerufen, sondern vorgefunden und nur aus ihrem uranfänglichen Chaos in die gegenwärtige Gestalt und Ordnung der Dinge umgeschaffen wird: so ist die Aehnlichkeit augenfällig, welche sowol der israelitische als der anaxagorische Welt-Schöpfer mit einem menschlichen Werkmeister hat. Diese Aehnlichkeit hat daher auch den Betrachtenden nicht unbemerkt bleiben können, zumal da sie, was zuerst den israelitischen Weltschöpfer betrifft, auch in den heiligen Schriften mit der größten Klarheit hervorgehoben wird. Denn so wird in dem Buche Hiob Gott ausdrücklich als Weltbaumeister dargestellt, indem er also zu Hiob redet [75]: „Wo wareſt du, als ich die Erde gründete? Sag' an, wenn du Einsicht hast! Wer bestimmte ihre Maaße, daß du's wüsstest, oder wer zog über sie die Meßschnur? Worauf wurden ihre Grundlagen eingesenkt? oder wer legte ihren Eckstein?" So schilt der Verfasser des Buches der Weisheit die Thorheit der Menschen, welche „nicht, ihre Aufmerksamkeit auf die Werke richtend, den Werkmeister erkannten" [76]. Auch in der Schöpfungsurkunde selbst ist die Aehnlichkeit Gottes mit einem menschlichen Werkmeister weder im mindesten zu verkennen, noch von einem der Ausleger übersehen worden. Namentlich bemerkt Leclerc: Der Verfasser „redet von Gott wie von einem Werkmeister"; und Andere richten dagegen selbst eine scharf tadelnde Kritik. Z. B. Hartmann sagt [77]: „Wir erblicken freilich in dem hier dargestellten Schöpfer des Weltalls einen sinnlich gedachten, beschränkten menschlichen Künstler", und hebt insbesondere hervor, „daß er blos den Tag über gearbeitet und des Nachts, um neue Kräfte zu sammeln, ausgeruhet habe", und „daß nach gewissen Abschnitten ein Haupttheil des Universums nach dem andern in's Dasein tritt". Und v. Bohlen: Die Gottheit „schafft stückweise, gleich einem beschränkten Baumeister, prüft, ob es gerathen, und ruhet aus nach ihrem Werke". Wirklich steht in der Schöpfungsurkunde wörtlich: Gott „ruhete am siebenten Tage von all seinem Werke, das er gemacht", und im zweiten Buch Mose [78]: „am siebenten Tage ruhete er und erholete sich", als habe ihm die Hervorbringung der Welt viel Mühe und Beschwerde verursacht. — Jetzt betrachten wir den anaxagorischen Weltschöpfer. Wie auch Heinr. Ritter

[75]) Hiob 38, 4 f.
[76]) Weish. 13, 1.
[77]) a. a. O. S. 107.
[78]) 2 Mos. 31, 17.

bezeugt [79]), „kann man nicht leugnen, daß dem Anaxagoras die Vorstellung von einem Werkmeister der Welt vorschwebte". Schon gleich Aristoteles führt in seiner Darlegung der vor-platonischen Weltansichten den anaxagorischen Noos in der Vergleichung mit einem Werkmeister ein [80]). Auch Plutarch stellt den anaxagorischen Dualismus des unendlichen reinen Geistes oder Noos und der natürlichen Stoffe also dar: „der Materie hat er den Werkmeister beigeordnet" [81]). Ja Plutarch richtet gegen den anaxagorischen Weltschöpfer, indem er ihn mit dem platonischen zusammenstellt, welchem der anaxagorische unleugbar zum Vorbilde diente, buchstäblich dieselbe Kritik, welche wir soeben von den Beurtheilern der israelitischen Schöpfungsgeschichte vernommen haben; denn also lauten seine Worte: „Armselig aber wäre er (Gott), wenn er nach Weise eines Arbeiters und Baumeisters Beschwerde und Sorge hatte, um die Welt zu Stande zu bringen [82])." Und dieselbe Kritik vernehmen wir von Heinr. Ritter, welcher über Anaxagoras schreibt: „Wie niedrig menschlich aber seine Vorstellungen von dem bildenden Geiste waren, zeigt sich dabei auf das klarste. Denn erscheint nicht dieser Alles beherrschende Geist wie ein menschlicher Künstler, der mühsam und allmählich fortschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus schon weiß, nach welchen Formen Alles sich gestalten werde? Muß er nicht von dem einen Theile seines Werkes zu dem andern übergehen, und jenen erst vollenden, um zu diesem Kraft und Zeit zu gewinnen?" [83])

Da die Untersuchung uns hier einmal in die Kritik der Lehre, die wir betrachten, geführt hat, so mag auch noch ein anderer ungleich tieferer Angriff erwähnt werden, welchen Plutarch gegen die anaxagorische und zugleich gegen die platonische Ansicht unternimmt. Es werden sich der Einwürfe gegen unsern Klazomenier noch mehrere im Gange der Verhandlung darbieten, und wir wollen sie um so lieber anhören, weil sie erstens dazu dienen, die Lehre des Mannes in noch helleres Licht zu setzen, und weil sie zweitens, indem sie die Israeliten vollständig mittreffen, nicht ohne hohes Interesse einsehen lassen, wie auch die israelitische Lehre sich einem hellenischen Denker darstellte und was er gegen dieselbe vorzubringen vermochte. Plutarch nimmt, wie auch schon Eudemos [84]), Anstoß daran, daß nach Anaxagoras die chaotische Weltmaterie aus unendlicher Zeit in Ruhe oder, wie Platon meint, in regel-

[79]) Ritter, Gesch. d. Jon. Philos. S. 239. Vgl. S. 230.
[80]) *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 11 sq.
[81]) *Plutarch.* de plac. phil. I, 3, 12. Dazu *Simplic.* in Phys. fol. 106, b.
[82]) *Plutarch.* de plac. phil. I, 7, 7. ap. *Euseb.* l. c. XIV, 16. p. 753.
[83]) Heinr. Ritter a. a. O. S. 259.
[84]) *Plutarch.* ll. cc. *Eudem.* ap. Simplic. in Phys. fol. 273, a.

loser Bewegung dagelegen, und dann plötzlich die Gottheit sich zur Weltbildung entschlossen haben soll; er fragt, wie die Gottheit in der vorhergehenden unendlichen Zeit zu denken sei, und was sie zur Weltschöpfung könne vermocht haben. Entweder, sagt er, war die Gottheit die vorhergehende Zeit nicht, als die Stoffe in Ruhe oder in regelloser Bewegung dalagen, oder sie schlummerte, oder sie wachte, oder sie that keines von beidem. Weder das Erste lässt sich annehmen, denn die Gottheit ist ewig; noch das Zweite, denn wenn sie aus der Ewigkeit her schlummerte, so war sie todt; denn ewiger Schlummer ist Tod. Aber die Gottheit ist unfähig des Schlummers; ihre Unsterblichkeit und die Aehnlichkeit mit dem Tode liegen weit von einander entfernt. Doch wenn die Gottheit wachte, so fehlte ihr entweder Etwas zur Glückseligkeit (was sie vermochte die Weltschöpfung zu unternehmen), oder sie war in sich ganz erfüllt von Seligkeit. Im erstern Falle entbehrte sie der Seligkeit (was doch dem Wesen der Gottheit widerstreitet); denn ein Wesen dem Etwas zum Glücke mangelt, ist nicht selig. Im letztern Falle, wenn sie Nichts entbehrte, befasste sie sich mit einem unnöthigen, eitlen Unternehmen. So redet Plutarch. Wir wenden uns nach Anhörung der Kritik wieder zur Betrachtung der Ansicht selbst nach ihrer historischen Beschaffenheit.

Daß die israelitische und die anaxagorische Schöpfungsgeschichte durchaus auch in allem Einzelnen zusammenstimmen, wird nicht behauptet. Die ganze Form der Auffassung ist verschieden: bei dem israelitischen Volke eine religiöse und dichterische, bei dem hellenischen Philosophen eine philosophische und nüchterne. Aber alle wesentlichen und entscheidenden Gedanken sind ganz unleugbar völlig dieselbigen. Erstens die Gottheit selber, welche die Weltbildung vollbringt, ist hier wie dort ein allmächtiger, unendlicher, reiner Geist. Zweitens Das, woraus sie die Welt bildet, ist hier wie dort ein finsteres, unerkennbares Durcheinander aller Stoffe, aus denen die Welt jetzt besteht. Drittens auch die Weltbildung selbst geschieht hier wie dort durch Scheidung und Absonderung der gleichnamigen Stoffmassen oder Homöomerieen aus dem Gemisch. In der Darstellung des Wirkens der Gottheit ist es der israelitischen Urkunde völlig gleichbedeutend, zu sagen, Gott machte Dies und Jenes, oder Gott lies Dies und Jenes entstehen; und in gleicher Weise gilt dem Anaxagoras das unmittelbare und mittelbare Wirken des Noos oder der Gottheit für Eines; worauf wir weiterhin zurückkommen werden. Vergleichen wir beide Kosmogonieen noch weiter in's Einzelne, so zeigt sich auch darin eine auffallende Uebereinstimmung, daß die israelitische Urkunde, wenigstens nach Rosenmüller's und vieler Andern Auslegung, das Licht und die Finsterniß als Stoffe mit den übrigen Stoffen in dem Chaos vermischt sein und durch Aussonderung

aus demselben entspringen lässt; gleich dem Anaxagoras [85]). Ferner ist in Beiden bemerkenswerth die Entstehung der lebendigen Geschöpfe aus der Erde. Dazu ist dies gewichtvoll in der israelitischen Urkunde, daß sie dem Menschen die Herrschaft über alle Geschöpfe auf Erden zueignet, und ihn überhaupt als das Ziel der ganzen Welteinrichtung darstellt; und Dasselbe hat Anaxagoras gethan. Endlich erweist die israelitische Urkunde sich auch darin, daß sie beständig hervorhebt, Gott habe Alles gut oder trefflich gemacht, in dem vollsten Einklange mit Anaxagoras. All diese Puncte werden noch im Gange der Untersuchung zur genauern Verhandlung kommen; hier werden sie nur berührt, um überhaupt darauf aufmerksam zu machen, daß die israelitische Schöpfungsurkunde nicht blos in ihren entscheidenden Hauptgedanken, sondern selbst in allen hervorstechenden Zügen ihres Gemäldes mit Anaxagoras zusammenstimmt.

Durch die ganze bisherige Untersuchung ist nun für's Erste urkundlich erwiesen der vollkommene Einklang des Anaxagoras mit den Israeliten in dem Allerwichtigsten und Allerwesentlichsten, in der Grunderkenntniß, welche die Angel der gesammten weitern Entwickelung des anaxagorischen und des israelitischen Denkens, und zugleich auf dem ganzen Gebiete der vor-platonischen Philosophie und des alten Morgenlandes ausschliessend nur ihnen beiden gemeinsam ist. Wir haben bei Anaxagoras und den Israeliten denselben Dualismus oder dieselbe gänzliche Scheidung der Gottheit und der Welt ihrer Wesenheit nach, Jener als eines unkörperlichen reinen Geistes oder Noos, Dieser als eines Gebildes aus blosen natürlichen Stoffen, die als solche aller Göttlichkeit entblöst sind. Und dieser Dualismus ist bei den Israeliten völlig ebenso, wie bei Anaxagoras, ein ursprünglicher, indem die Stoffe zur Weltbildung uranfänglich vorhanden sind, in einem finstern Chaos durcheinander, und der Geist oder die Gottheit hinzutritt und sie scheidet und aus ihnen die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervorbringt. — Mit der völligen Einerleiheit der Grundansicht ist aber eigentlich schon Alles erwiesen, es müsste denn aus einerlei Wurzel hier ein Palmbaum, dort eine Ceder erwachsen sein. Doch die weitere Betrachtung wird darthun: es ist wirklich dieselbe Ceder, nur auf dem verschiedenen Boden und in dem verschiedenen Wuchse und Aussehn des philosophischen Denkens und des religiösen Vorstellens. Der gesammte Stoff der weitern Ueberlieferung über Anaxagoras wird in einfacher Ableitung aus der dargelegten Grundansicht aufgehen, und einerseits uns dadurch die vollständigste Gewißheit entstehen, daß wir die Lehre des

[85]) S. *Rosenmüller* l. c. ad Genes. I, 4. u. vgl. *Anaxag.* Fragm. 6. u. 8.

Mannes nicht bei einer falschen Angel ergriffen haben, während andererseits uns das Weitere selbst eben in der einfachen Ableitung aus der Einen Grundansicht auch einfach und in der rechten Bedeutung verständlich werden wird; und zugleich wird dieselbe Grunderkenntniß sich mit derselben Kraft als die beherrschende und gestaltende Seele der gesammten religiösen Weltanschauung des israelitischen Volkes erweisen. Was nun den fernern Gang dieser Untersuchung betrifft, so kann, da die Grundansicht des Anaxagoras und der Israeliten der dargelegte Dualismus ist, alles Weitere nur eine nähere Betrachtung und Vergleichung der drei Stücke sein, der beiden Seiten des Dualismus und ihres Verhältnisses zu einander. Wir müssen aber zuerst die Ansicht von der Substanz der Welt genauer betrachten und vergleichen, weil die Weltmaterie, wie wir gesehen, bei Anaxagoras und bei den Israeliten die Voraussetzung für die bildende und wirkende Thätigkeit des reinen Geistes oder der Gottheit ist. Alsdann können wir den anaxagorischen und den israelitischen Begriff des reinen Geistes oder der Gottheit in seiner genauern Bestimmtheit für sich und in der Beziehung auf die Welt mit Allem, was aus dem Gottesbegriffe ausfliesst, klarer und ungestörter in's Auge fassen und vergleichen.

Die Ansicht des Anaxagoras von der Substanz der Dinge zeigt sich in ihrem wahren Lichte am klarsten, wenn wir sie in ihrer Unterscheidung von den Ansichten der übrigen vor-platonischen Philosophen, insbesondere des Herakleitos und des Empedokles, betrachten. Wenn Herakleitos und dessen Vorgänger Anaximenes die Gesammtheit der sichtbaren Dinge ihrer Substanz nach als eine mannichfaltige Umwandelung des Einen Urwesens oder der Gottheit, des Feuers oder Aethers, auffassten; wenn Empedokles sie für eine mannichfaltige Mischung der vier Elemente nahm, in welche das Urwesen, der Sphairos, aus seiner uranfänglichen Einheit zerrissen worden sei: so wurde von Anaxagoras die Welt ihrer Substanz nach von der Gottheit als einem unkörperlichen reinen Geiste völlig getrennt und geschieden, und zerfiel ihm damit, zugleich der Göttlichkeit und der in der Ableitung aus Einem Urwesen gegebenen Einheit beraubt, in eine unbegrenzte Vielheit bloser natürlicher Stoffe von mannichfaltiger Beschaffenheit, in so viel verschiedene Stoffe, Fleisch, Knochen, Holz, Eisen, Erde, Wasser u. s. w., als sich unserer Wahrnehmung darbieten [86]). Anaxagoras lehrte also nicht, wie Herakleitos und Anaximenes, Fleisch, Knochen u. s. w. seien irgendwie umgewandeltes Feuer oder irgendwie umgewandelte Luft; er lehrte auch

[86]) S. *Anaxag.* Fragm. 6 (IV). Dazu *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 11. de coelo III, 3. *Plutarch.* de plac. phil. I, 3. u. A. b. Schaubach p. 114 sq.

nicht, wie Empedokles, das alles sei irgendwelche Mischung der vier Elemente; sondern er behauptete, Fleisch sei eben Fleisch, Knochen seien eben Knochen, u. s. f., die Dinge seien ihrer Substanz nach eben Das, als was sie sich darstellen und wofür wir sie im gemeinen Leben ansehen, indem es unzählige besondere und ureigenthümliche Stoffe der Dinge gebe. Nachdem wir diese einfache und ganz unzweifelhafte Lehre uns klar gemacht haben, sind wir im Stande, sogar noch jetzt, nach mehr als zweitausend Jahren, besser zu wissen als Aristoteles, was Anaxagoras zu seinen Freunden ausgesprochen hat. Aristoteles berichtet nämlich [87]), „man erwähnt auch einen Ausspruch des Anaxagoras zu einigen seiner Freunde, die Dinge seien Das, wofür sie dieselben eben ansähen", und will den Worten unseres Philosophen die bekannte Meinung des Sophisten Protagoras unterlegen, der Mensch sei das Maaß aller Dinge. Es ist nicht zu leugnen, daß der Ausspruch „die Dinge sind Das, wofür ihr sie ansehet" dem Wortlaute nach in die Meinung des Protagoras gedeutet werden kann. Aber ebenso wenig ist zu leugnen, daß er auch auf das beste mit der eben angegebenen, von Aristoteles selber bezeugten Lehre des Klazomeniers zusammenstimmt. Hierdurch werden wir nicht blos berechtigt, sondern geradezu gezwungen anzunehmen, daß Anaxagoras die Worte in dem Sinne seiner Lehre gesprochen hat, und nicht in dem der Lehre des Protagoras, mit welcher er nirgends auch nur die entfernteste Gemeinschaft bekundet. Indessen hierüber, wie es sich mit diesem Ausspruche verhalte, urtheile Jeder wie er will; es wird hier Nichts auf ihn gebaut, sondern er sollte nur, da sich gerade die Gelegenheit darzu darbot, ganz einfach erläutert, und damit den Geschichtschreibern der Philosophie die bisher vergebliche Mühe abgenommen werden, ihn so, wie er von Aristoteles gemeldet und gedeutet wird, mit der ganzen Weltanschauung des Anaxagoras in Einklang zu bringen. Das, worauf es hier ankommt, unterliegt nicht dem geringsten Bedenken; sondern urkundlich durch die erhaltenen Bruchstücke des anaxagorischen Werkes selbst und durch die Ueberlieferung des Aristoteles und des gesammten Alterthums wird bezeugt, daß Anaxagoras die angegebene Ansicht von der Substanz der Dinge entwickelt hat, daß seine Homöomerieen, wie sie jetzt nach Aristoteles benannt werden, in Wirklichkeit gar Nichts weiter sind als die unzähligen verschiedenen Stoffe, Fleisch, Knochen, Holz, Eisen, Erde, Wasser u. s. w., welche wir als die Bestandtheile der Dinge wahrnehmen. Diese Stoffe, „unendlich an Menge und ganz unähnlich einander", wie er selber sich ausdrückt, waren im Anfange chaotisch und ununterscheidbar zusammengemischt, und der Geist oder die Gottheit

[87]) *Aristot.* Metaph. *Γ*, 5. p. 78.

sonderte sie, und brachte aus ihnen in der oben beschriebenen Weise die gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervor.

Jetzt vergleichen wir die Ansicht der Israeliten von der Substanz der Dinge. Auch sie wissen nichts davon, daß die sichtbaren Dinge etwa, wie die zoroastrische Theologie lehrte, durch Umwandelung und Entzweiung des Einen Urwesens mit sich selbst entsprungen, oder daß sie, wie die Aegypter behaupteten, eine mannichfaltige Mischung aus den vier Elementen als den Gliedern der aus ihrer uranfänglichen Einheit zerrissenen Gottheit seien; sondern sie betrachten die Dinge ganz ebenso, wie Anaxagoras, als Gebilde aus blosen natürlichen Stoffen ohne irgendwelche Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit der Wesenheit Gottes, der als unkörperlicher reiner Geist völlig von ihnen geschieden ist. Und auch nach der israelitischen Ansicht waren diese Stoffe ursprünglich in einem finstern Chaos zusammengemischt, und der unendliche reine Geist oder die Gottheit sonderte sie, und brachte aus ihnen den Himmel und die Erde mit Allem, was da ist, hervor. Ob die Israeliten auch, wie Anaxagoras, eine unbegrenzte Vielheit dieser Stoffe angenommen haben, ist weder in ihrer Schöpfungsgeschichte, noch sonst irgendwo in ihren heiligen Schriften ausdrücklich zu lesen. Aber, hätten sie dieselben auf die vier Elemente oder auf eine andere bestimmte Anzahl beschränkt, so konnten sie dies nicht wohl unausgesprochen lassen; ihr gänzliches Schweigen hierüber läßt unmöglich eine andere als die anaxagorische Ansicht bei ihnen voraussetzen, daß es ebenso viele und so verschiedene Stoffe der Dinge gebe, als sich unserer Wahrnehmung darbieten.

Ehe wir zusehen, wie Anaxagoras die dargelegte Ansicht von der Substanz der Dinge noch in's Bestimmtere zu einer wirklichen Physik entwickelt hat, müssen wir die grundwesentliche Eigenthümlichkeit seiner ganzen Weltanschauung, die bisher nur im Allgemeinen hervorgehoben worden, die völlige Entgöttlichung der Natur, welche unmittelbar aus dieser Ansicht von der Substanz der Dinge hervorgeht, jetzt urkundlich genauer betrachten. Indem Anaxagoras die Gottheit als unkörperlichen reinen Geist oder Noos durchaus von der Natur schied, und die Substanz der Dinge in blosen natürlichen Stoffen, die gar keine Gemeinschaft oder Verwandtschaft mit der Wesenheit der Gottheit haben, bestehen ließ, so mussten damit nothwendig die Dinge sich ihm als völlig entgöttlicht darstellen. Diese völlige Entgöttlichung der Natur in der Anschauung des Anaxagoras, welche aus seinem Dualismus mit unabweisbarer Nothwendigkeit folgt, wird nun auch wirklich von Platon und dem gesammten Alterthum bezeugt, welche melden, daß Anaxagoras auch selbst der Sonne und dem Monde und den übrigen leuchtenden Himmelskörpern, denen von den andern vor-platonischen Philosophen,

wie überhaupt von den Alten, vorzugsweise Göttlichkeit beigelegt wurde, alle Göttlichkeit abgesprochen habe. Platon läßt den Sokrates folgendes Zwiegespräch mit seinem Ankläger Melitos vor dem Gerichtshofe führen [88]): „Weder die Sonne noch den Mond also halte ich für Götter, wie die übrigen Menschen? Beim Zeus, ihr Richter." Denn die Sonne erklärt er für einen Stein und den Mond für eine Erde. „Den Anaxagoras vermeinst du anzuklagen, lieber Melitos, und so verachtest du Diese hier, und glaubst sie unkundig der Schriften, als ob sie nicht wüßten, daß das Buch des Klazomeniers Anaxagoras voll ist von solchen Reden." Und mit Platon übereinstimmend berichten auch die Spätern, daß Anaxagoras insbesondere von der Sonne gelehrt habe, sie sei eine bloße glühende Masse ohne Göttlichkeit, und daß diese Lehre einen Hauptpunct in der Anklage gebildet habe, welche zu Athen gegen ihn erhoben worden. Unter ihnen schreibt Josephos [89]): „Da die Athener die Sonne für einen Gott ansahen, er aber behauptete, sie sei eine feurige Masse, so hätten sie ihn beinahe zum Tode verurtheilt;" und Eusebios [90]): er erklärte den unendlichen reinen Geist für den Urheber aller Dinge, „indem er aber zuerst unter den Hellenen in dieser Weise von Gott lehrte, erschien er den Athenern als ein Gottloser, weil er nicht die Sonne als Gott betrachtete, sondern den Schöpfer der Sonne, und es fehlte wenig, daß er zu Tode gesteinigt worden wäre".

Wie Anaxagoras die Natur in völliger Entgöttlichung anschaute, ebenso die Israeliten. Während die andern Völker auch gerade zur Sonne und zum Monde und zu den übrigen leuchtenden Himmelskörpern mit vorzüglicher Verehrung und Anbetung aufblickten, hatten die Israeliten in ihren heiligen Schriften das strenge Gebot [91]): „daß du deine Augen nicht erhebest zum Himmel, und die Sonne schauest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und lassest dich verführen und sie anbetest und ihnen dienest, welche Jehovah, euer Gott, allen Völkern zugetheilt unter dem ganzen Himmel." Freilich vermochten auch die Anbeter des unendlichen reinen Geistes oder Jehovahs nicht durchaus dem hinreissenden Eindrucke zu widerstehen, welchen jene Himmelskörper allgemein auf die Gemüther ausübten, sodaß sich auch unter ihnen Viele befanden, welche der Sonne und dem Monde und allem Heere des Himmels huldigten. Aber diese Huldigung war in den Augen der frommen und rechtgläubigen Israeliten eben eine Versün-

[88]) *Plat.* Apolog. p. 26. Vgl. de leg. X, p. 886, fin.

[89]) *Joseph.* c. Apion. II, 37. Vgl. *Origen.* c. Cels. V, 11. *Max. Tyr.* Dissert. XXV, 3. Reisk.

[90]) *Euseb.* Praep. evang. XIV, 14. p. 750.

[91]) 5 Mos. 4, 19. Vgl. 17, 3. u. a.

digung und ein Abfall von der wahren Gottesverehrung [92]). Beides, den Eindruck der Himmelskörper auf die Gemüther und den Widerstand der frommen Israeliten gegen denselben, schildert uns eine Stelle des Buches Hiob in rührender Weise, wie folgt [93]): „Sah ich das Licht, wie es scheinet, und den Mond, prächtig wallend, und ließ heimlich mein Herz sich bethören, daß meine Hand meinen Mund küsste (d. i. daß ich den Handkuß ihnen zuwarf), — auch das ist richterliches Verbrechen, weil ich verleugnete Gott in der Höhe."

Durch die völlige Entgöttlichung der Natur wird, wie von selbst einleuchtet, auch die gesammte Wahrsagerei und Zeichendeuterei, welche eben in der Naturvergötterung wurzelt, vernichtet. Daher finden wir denn auch den Anaxagoras, fern von Zeichendeuterei, die Dinge mit vollkommener Nüchternheit betrachten, namentlich bei folgender Veranlassung, von der uns Plutarch berichtet [94]): „Eines Tages, erzählt man, sei dem Perikles ein Widder mit Einem Horne vom Lande gebracht worden, und da habe Lampon, der Seher, beim Anblicke des fest und starr mitten aus der Stirn hervorgewachsenen Hornes erklärt: von den zwei Gewalten im Staate, der des Thukydides und des Perikles, werde die Macht auf den Einen übergehen, bei welchem das Zeichen geschehen sei; Anaxagoras aber habe den Schädel zerlegt und nachgewiesen, wie das Gehirn die Höhlung desselben nicht erfüllt habe, sondern eiförmig zugespitzt aus dem ganzen Kasten auf die Stelle zusammengeflossen sei, wo sich die Wurzel des Hornes befand." — Den Israeliten war alle Wahrsagerei und Zeichendeuterei, weil ihr eben die Naturvergötterung zu Grunde lag, geradezu ein Greuel. Daher lassen ihre heiligen Schriften Mose also zu dem Volke reden [95]): „So du in's Land kommst, welches Jehovah, dein Gott, dir giebt, so sollst du nicht lernen thun nach den Greueln selbiger Völker; es soll nicht unter dir gefunden werden, der seinen Sohn und seine Tochter durch's Feuer weihet, der Wahrsagerei treibt, kein Zauberer, noch Zeichendeuter, noch Beschwörer, noch Bannsprecher, noch Todtenbeschwörer, noch kluger Mann, noch der die Todten befraget; denn ein Greuel Jehovahs ist Jeglicher, der solches thuet." Und demgemäß lehrt auch Sirach [96]): „Wahrsagereien und Deutungen des Vogelflugs und Träume sind nichtig." — Dem Berichte Plutarch's über die Nüchternheit, mit welcher Anaxagoras die natürlichen Dinge

---

[92]) S. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. u. s. w. 2 Chron. 33, 3. 5. Jer. 8, 2. 19, 13. Zeph. 1, 5. u. a.

[93]) Hiob 31, 26 f. Vgl. Movers, die Phönizier, B. I. S. 157 f.

[94]) *Plutarch.* vit. Pericl. 6.

[95]) 5 Mos. 18, 9 f. Vgl. 3 Mos. 19, 26. 31. 20, 27.

[96]) Sir. 34, 5.

betrachtete, verdient die Erzählung des Hekataios von Abdera an die Seite gestellt zu werden, der als Theilnehmer an dem Feldzuge Alexander's des Großen in Asien Augenzeuge folgender Begebenheit wurde: „Als ich nach dem rothen Meere zog," erzählt er in einem von Josephos und Eusebios aufbewahrten Bruchstücke [97]), „befand sich bei uns unter den jüdischen Reitern, die uns geleiteten, Einer mit Namen Mosomamos, ein an Geist und Körper tüchtiger Mann und nach dem einstimmigen Urtheile der Hellenen und der Fremden der beste Bogenschütze. Dieser Mann nun, da Viele des Weges wanderten, und ein Seher, der einen Vogel beobachtete, Alle anhalten hieß, fragte, weshalb sie stehen blieben; und als der Seher ihm den Vogel zeigte und sagte, wenn dieser an der Stelle verbliebe, müssten Alle ebenfalls hier verbleiben, wenn er sich erhöbe und vorwärts flöge, dürften sie die Reise fortsetzen, wenn er aber rückwärts flöge, sollten sie zurückkehren: so zog Derselbe, ohne ein Wort zu sagen, den Bogen hervor und schoß und tödtete den Vogel. Wie aber der Seher und einige Andere darüber unwillig wurden und ihn verwünschten, so sprach er: ihr Thörichten, was raset ihr? Darauf nahm er den Vogel in die Hände und sagte: Wie könnte wol dieser, da er sein eigenes Heil nicht vorauswusste, uns über unsere Reise etwas Heilsames verkündigen? denn wenn er das Künftige vorher zu erkennen vermochte, so wäre er nicht an diesen Ort gekommen, indem er sich gefürchtet hätte, daß der Jude Mosomamos nach ihm schiessen und ihn tödten werde."

Wir kehren zur Ansicht des Anaxagoras von der Substanz der Dinge zurück, um dieselbe noch in ihrer bestimmtern Entwickelung zu einer wirklichen Physik genauer zu betrachten. Die Grundzüge der anaxagorischen Physik sind aber folgende: Eine Unendlichkeit von Stoffen bildet die Bestandtheile der Dinge, die nur nach dem Stoffe, der an ihnen vorherrscht und am meisten in die sinnliche Wahrnehmung fällt, als Knochen oder Fleisch oder Brod u. s. w. angesehen und benannt werden. Also das Brod, welches wir geniessen, ist seinem vorherrschenden Bestandtheile nach Brod, enthält jedoch gleichzeitig in sich Fleischstoff, Knochenstoff, Blutstoff u. s. w.; sodaß vermöge der Verdauung diese verschiedenen Stoffe sich aussondern und mit dem Fleische, den Knochen, dem Blute und den andern gleichen Bestandtheilen unseres Körpers vereinigen. Demnach ist alles Entstehen nur Aussonderung und Sichtbarwerden der vorher im Gemisch verborgenen Stoffe, und alles Vergehen nur Verschwinden derselben für die sinnliche Wahrnehmung im Gemisch mit andern Stoffen. Diese Ansicht des Anaxagoras ist am klarsten von dem Grammatiker Johannes Philoponos auseinandergesetzt, dessen Worte

[97]) ap. *Joseph.* c. Apion. I, 22. ap. *Euseb.* l. c. IX, 4.

also lauten: „Jegliches werde nach seinem Hauptbestandtheile benannt; wie ein Gemisch von allerlei Samen, wenn es zumeist aus Waizen besteht, ein Waizenhaufen genannt wird, nach dem Vorherrschenden, so werde Das, worin der Fleischstoff der Hauptbestandtheil ist, Fleisch genannt, worin der Knochenstoff, Knochen; das Gleiche finde statt bei dem Holze und Golde und den übrigen Dingen. Wie nun Derjenige, welcher aus dem Gemisch der allerlei Samen die wegen ihrer Kleinheit darin verborgene Gerste herausbrächte und einen Gerstenhaufen bildete, kein Entstehen der Gerste bewirkte, sondern nur ein Sichtbarwerden und eine Aussonderung derselben, so verhält es sich auch mit den Dingen in der Natur. Denn wenn aus dem Fleische Knochen oder etwas Anderes entsteht, so ist dies eigentlich kein Entstehen, sondern blos ein Sichtbarwerden und eine Aussonderung des vorher Verborgenen. Nur daß bei dem Gemisch der allerlei Samen eine Gattung, wie Gerste, rein ausgesondert werden kann, was bei den Homöomerieen unmöglich ist. Denn niemals vermag Fleisch oder Stein oder Gold oder etwas Anderes rein ausgeschieden zu werden, sondern immer ist in jedem Ausgeschiedenen, von welcher Größe es auch sei, Alles darin, nur wird es nach dem Vorherrschenden genannt." Die dargelegten Grundzüge der anaxagorischen Physik sind uns auch noch urschriftlich überliefert; denn also sagt Anaxagoras in den Bruchstücken: „Wie es im Anfange war, so ist auch jetzt Alles zusammen", und „Wovon Jegliches das Meiste in sich enthält, das ist es am sichtbarsten"; und „Kein Ding entsteht oder vergeht, sondern von vorhandenen Dingen wird es zusammengemischt und ausgesondert"[98]). — Demnach ist die ganze Physik des Anaxagoras augenfällig gar Nichts weiter, als nur die bestimmtere Entwickelung seiner Grundvorstellung von dem uranfänglichen Chaos und der Hervorbringung aller Dinge aus demselben mittels Scheidung und Aussonderung der Stoffe. Wie der Noos dem Anaxagoras im Anbeginn die Weltbildung durch Scheidung der chaotisch vermischten Stoffe vollbracht hat: so verbleibt er ihm auch in seiner fortdauernden schöpferischen Wirksamkeit in der Natur ein Tomeus oder Scheidekünstler. Auch Anaxagoras selber erklärt ja in den eben angeführten Worten die Vorstellung von dem uranfänglichen Chaos ausdrücklich für die festgehaltene Grundlage seiner gesammten Physik.

Richten wir von der Physik des Anaxagoras unsern Blick auf die Israeliten, so begegnen wir hier einer Lücke, indem bei Diesen,

---

[98]) *Anaxag.* Fragm. 12 (XVI). 8 (VI). 22 (XVII). Dazu *Aristot.* Phys. I, 4. *Plutarch.* de plac. phil. I, 3. *Joann. Gramm.* in Aristot. Phys. c. 2. bei Schaubach p. 115.

wenigstens nach der vorliegenden Ueberlieferung, eine eigentliche Physik gar nicht vorhanden ist. Das nicht philosophische und wissenschaftliche, sondern durchaus religiöse Interesse der Israeliten konnte allerdings bei dem Naturbegriffe in der angegebenen Allgemeinheit sich beruhigen. Hätten sie aber unternommen ihren Naturbegriff in's Bestimmtere auszubilden, so hätten sie, das siehet wol Jeder, aus der gleichen Grundvorstellung ihrer heiligen Schöpfungsurkunde von dem uranfänglichen Chaos und der Hervorbringung aller Dinge aus demselben mittels Scheidung und Aussonderung der Stoffe auch nothwendig die gleiche Theorie, wie Anaxagoras, entwickeln müssen. Damit uns diese Nöthigung um so weniger zweifelhaft sei, so finden wir auch wirklich selbst den platonisch philosophirenden Philon von der schaffenden Wirksamkeit Gottes in der Natur gerade so lehren, wie Anaxagoras von der des Noos gelehrt hat, nämlich daß der schöpferische göttliche Logos ein Tomeus oder Scheidekünstler sei [99]); wobei Philon nur in der Annahme von vier Elementen dem doppelten Einflusse Platon's und der Aegypter nachgegeben hat. Ja Wilibald Grimm [100]) bemerkt wirklich auch von dem Verfasser des Buches der Weisheit, er scheine der Sophia, wie hier die in der Natur wirkende Gotteskraft heißt, „dieselbe Thätigkeit zuzuschreiben, die bei Philon der Logos Tomeus hat, nämlich in dem ungeordneten Chaos der Materie Alles nach bestimmten Zwecken zu scheiden, zu ordnen und zu verbinden"; was ja mit buchstäblicher Genauigkeit auch die Thätigkeit des anaxagorischen Noos in der dargelegten Physik ist.

Wir wenden uns jetzt zur genauern Betrachtung und Vergleichung des Gottesbegriffes, aus welchem die gesammte Eigenthümlichkeit sowol der anaxagorischen als der israelitischen Weltanschauung ausfließt, und welcher daher auch den entscheidenden Mittelpunct unserer ganzen Untersuchung bildet. Das Allerwichtigste und Allerwesentlichste, wodurch sich der anaxagorische Gottesbegriff vor jedem andern in der vor-platonischen Philosophie, der israelitische vor jedem andern im alten Morgenlande auszeichnet, ist bereits oben urkundlich dargelegt worden, nämlich: daß die Gottheit ein unkörperlicher reiner Geist ist, der gar keine Gemeinschaft oder Verwandtschaft der Wesenheit mit irgend einem der Dinge hat, die aus völlig anderer Substanz, aus bloßen natürlichen Stoffen, gebildet sind. „Er ist mit keinem Dinge vermischt," schreibt Anaxagoras, ganz übereinstimmend mit den Israeliten, „sondern ein Alleiniger er selber für sich selber ist er." — Dieser an und für sich selbst

---

[99]) *Philo*, quis rerum divin. haeres, p. 499. Dazu Dähne, jüdisch-alexandrin. Religionsphilos. B. I. S. 193 f.

[100]) Grimm zu Weish. 7, 22. S. 193.

seiende reine Geist, das ist das Nächste, was jetzt bei der genauern Betrachtung hervorgehoben werden muß, wird von Anaxagoras der Noos genannt und damit seiner Grundwesenheit nach als Verstand oder Vernunft oder Intelligenz aufgefasst; gemäß der Grundbedeutung des Wortes. Daß aber Anaxagoras das Wort in einer abweichenden Bedeutung gebraucht habe, daß ist schon an sich gar nicht denkbar, weil die Bedeutung Verstand oder Einsicht von dem Worte ganz untrennbar ist. Zudem melden Platon und Aristoteles mit Bestimmtheit, und setzt die ganze Beschaffenheit der anaxagorischen Anschauung ausser allen Zweifel, daß Anaxagoras eben im Hinblick auf die verständige oder weise Einrichtung der Welt den Noos für den Urheber und Beherrscher aller Dinge erklärt hat [101]). Auch wird ziemlich die gesammte weitere Darlegung eigentlich nur die ausführlichere Entwickelung und Beglaubigung der Einen Grunderkenntniß des Anaxagoras sein, daß die Gottheit ihrer Wesenheit nach reiner Geist und Verstand oder Intelligenz ist. Für jetzt mag es, um nicht den spätern Erörterungen vorzugreifen, genügen, daß Anaxagoras diese Auffassung schon in der völlig klaren und unzweifelhaften Bedeutung des Namens der Gottheit ausspricht.

Vergleichen wir nun den israelitischen Gottesbegriff, so tritt uns hier die Thatsache entgegen, daß die heiligen Schriften der Israeliten an Gott, den sie, wie Anaxagoras, als an und für sich selbst seienden reinen Geist denken, mit der größten die ganze Weltanschauung bestimmenden und beherrschenden Entschiedenheit, nächst der Allmacht, von der hernach die Rede sein wird, die Weisheit als die grundwesentlichste Eigenheit desselben hervorheben, die Weisheit, wie der hebräische Ausdruck gewöhnlich übersetzt wird, welcher eigentlich, wie schon Konr. v. Cölln [102]) bemerkt, gleich dem griechischen Noos, „überhaupt Einsicht, Verstand" bedeutet. Diese Auffassung der Gottheit erblicken wir schon gleich in der heiligen Schöpfungsurkunde, nach welcher Gott ja die gesammte Welt und jedes Einzelne in ihr gut oder trefflich, d. i. mit Verstand oder Weisheit, bildet und einrichtet [103]); worauf wir weiterhin zurückkommen werden. Und in derselben Anschauung heisst es in den Psalmen: „Wie groß sind deine Werke, Jehovah! alle hast du sie mit Weisheit gemacht;" und in den Sprüchen: „Jehovah gründete durch Weisheit die Erde, richtete den Himmel auf durch Einsicht; durch seine Kunde brachen die Tiefen hervor, und die Wolken träufeln Thau [104])." Schon hieraus,

---

[101]) *Plat.* Phileb. p. 28, E. *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 12 sq. vgl. Eth. ad Eudem. I, 5. u. A.

[102]) v. Cölln, bibl. Theol. §. 24. B. I. S. 139.

[103]) Vgl. Umbreit zu Spr. 8, 30.

[104]) Ps. 104, 24. Spr. 3, 19 f. Vgl. Jer. 10, 12. u. A.

daß die Israeliten in der Beschaffenheit und Einrichtung der Welt die Offenbarung der göttlichen Weisheit anschauen, folgt mit unleugbarer Nothwendigkeit, daß sie sich Gott seiner Grundwesenheit nach als weise und einsichtig denken. Es steht aber auch ausdrücklich im Buche Hiob: „Bei ihm ist Weisheit und Macht, sein ist Rath und Einsicht [105])." Und nach Jesajah ist „der Geist Jehovahs" geradezu „der Geist der Weisheit und der Klugheit" [106]), von welchem auch dem Menschen alle Weisheit und Einsicht zu Theil wird. „Denn Jehovah gibt Weisheit", heisst es in den Sprüchen; und im zweiten Buche Mose redet Jehovah namentlich von dem kunstfertigen Bezaleel: „Ich habe ihn erfüllet mit dem Geiste Gottes, mit Verstand und Einsicht und Kunde und allerlei Werk künstlich zu sinnen" u. s. w.; und mit Bestimmtheit erklärt das Buch Hiob: „Allein der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Höchsten, der ihn klug macht [107])." — Also ist der Gott der Israeliten seiner Grundwesenheit nach augenfällig ganz Dasselbe mit dem Noos des Anaxagoras, reiner Geist und Verstand. Und dies wird auf das glänzendste und entscheidendste dadurch bekräftigt, daß die heiligen Schriften des Volkes unter Allem, was im Himmel und auf Erden ist, nichts Erhabneres und Preiswürdigeres als die Weisheit kennen, die ihnen eben, wie auch schon Grimm [108]) ganz richtig bemerkt, „identisch mit dem Geiste Gottes" ist. Voll Bewunderung rühmen sie die Weisheit, die objective und die subjective, die göttliche und die menschliche nicht mit Bestimmtheit unterscheidend und auseinanderhaltend, als das höchste unvergleichliche Kleinod, und stellen dieselbe in dichterischer Verpersönlichung als Gottes erhabene Genossin dar, welche, weil sie eben seine eigenste Wesenheit und von ihm untrennbar, bereits von Anfang vor allem Erschaffenen bei ihm war und in Ewigkeit ihm beiwohnt, oder sie lassen die Weisheit bei der Weltschöpfung, weil Gott in dieser zuerst sie offenbarte, von ihm hervorgebracht und auf alle Werke und in alle Wesen, die derselben theilhaft sind, ausgegossen werden; ja weil Gott vermöge der Weisheit die ganze Welt und alles Einzelne in ihr bildete und einrichtete, so preisen sie auch die verpersönlichte Weisheit selbst als die Werkmeisterin und Anordnerin aller Dinge. So lesen wir in den Sprüchen [109]): „Heil dem Menschen, der Weisheit findet, und dem Menschen, der Einsicht erlangt! Denn ihr Erwerb ist besser als Erwerb von Silber, und mehr

[105]) Hiob 12, 13. Vgl. 9, 5. Dan. 2, 20.

[106]) Jes. 12, 2. u. dort Gesenius.

[107]) Spr. 2, 6. 2 Mos. 31, 2 f. u. 35, 30 f. Hiob 32, 8. Vgl. Sir. 39, 8. 9. 5 Mos. 34, 9. u. s. f.

[108]) Grimm a. a. O. S. XVI.

[109]) Spr. 3, 13 f.

als Gold ihr Ertrag; köstlicher ist sie als Perlen, und all deine Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich." Dann wird die Weisheit selbst redend eingeführt [110]): „Ich habe Rath und Weisheit, ich bin Verstand, ich habe Kraft. Durch mich regieren Könige, und geben Fürsten gerechte Gesetze; durch mich üben Obere Obergewalt, und Edle, alle Richter der Erde." Und weiter sagt sie: „Jehovah bereitete mich als Anfang seines Handelns, vor seinen Werken, ehedem. Vor Alters ward ich gesalbt, vor Anfang, vor dem Ursprung der Erde; als noch keine Wassertiefen, ward ich geboren, als noch keine Quellen, reich an Wasser; bevor Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln ward ich geboren; als er noch nicht gemacht Land und Steppen, und das Haupt des Staubes der Erde. Als er den Himmel bereitete, war ich dort; als er den Kreis zeichnete auf der Fläche der Tiefe; als er die Wolken oben anheftete, und gewaltig hervorbrachen die Quellen der Tiefe; als er dem Meere seine Grenze setzte, daß die Wasser seinen Bord nicht überschreiten; als er die Grundveste der Erde legte: da war als Werkmeisterin ich ihm zur Seite." In dem Buche Hiob heißt es [111]): „Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden? und wo doch ist der Sitz der Einsicht? Nicht kennet der Mensch ihre Schätzung; sie wird nicht gefunden im Lande der Lebenden. Die Tiefe sagt: in mir ist sie nicht! und das Meer sagt: nicht bei mir! Nicht wird köstliches Gold gegeben für sie, und nicht Silber dargewogen als ihr Kaufpreis; sie wird nicht aufgewogen mit Gold von Ophir, mit köstlichem Onyx und Sapphir; nicht kann man ihr gleichstellen Gold und Glas, und als ihren Tausch golden Geräth; Korallen und Krystall sind nicht zu erwähnen, und der Besitz der Weisheit ist Mehr als Perlen; nicht kann man ihr gleichstellen Aethiopiens Topas, mit feinem Golde wird sie nicht aufgewogen. Die Weisheit nun, woher kommt sie? und wo doch ist der Sitz der Einsicht? Verborgen ist sie vor dem Auge aller Lebenden, und vor den Vögeln des Himmels verhüllet. Der Abgrund und Tod sprechen: Mit unsern Ohren haben wir ihren Ruf vernommen. Gott kennet ihren Weg, und Er weiß ihren Wohnsitz; denn er schaut bis an die Enden der Erde, unter dem ganzen Himmel hin schauet er. Als er dem Winde Gewicht gab, und die Gewässer abwog mit dem Maaße; als er dem Regen Gesetz gab, und eine Bahn dem Donnerstrahl: da sah er sie und that sie kund, bestellte sie und erforschte sie." Das Gleiche lesen wir in den spätern Schriften, namentlich in dem Buche Baruch [112]): „Wer ist in den Himmel hinaufgestiegen, und hat

[110]) Spr. 8, 14 f. u. 22 ff.
[111]) Hiob 28, 12 ff.
[112]) Bar. 3, 29 ff.

sie geholet und sie herabgebracht aus den Wolken? Wer ist über das Meer geschiffet und hat sie gefunden, daß er sie brächte für auserlesenes Gold? Es ist Niemand der ihren Weg kennet, Niemand der auf ihren Pfad merket. Er aber, der Alles weiß, kennet sie, hat sie gefunden durch seinen Verstand. Er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeit, und mit vierfüßigen Thieren angefüllt; der das Licht sendet, daß es gehet; der es rufet, daß es ihm zitternd gehorchet. Die Sterne leuchten auf ihren Wachen und sind fröhlich; er rufet sie, und sie sprechen: Hier sind wir! Sie leuchten fröhlich ihrem Schöpfer. Das ist unser Gott, und kein anderer ist ihm zu vergleichen. Er hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden." Sirach sagt [113]): „Alle Weisheit ist vom Herrn, und ist bei ihm in Ewigkeit"; und gleich darauf: „Die Wurzel der Weisheit, wem ward sie enthüllet? und ihre Rathschläge, wer erkannte sie? Einer ist weise, höchst furchtbar, der auf seinem Throne sitzet, der Herr. Er schuf sie und sah sie und that sie kund, und goß sie aus auf alle seine Werke sammt allem Fleische nach seiner Gabe, und theilte sie Denen mit, die ihn lieben." Und in einer andern Stelle, welche sich unverkennbar, wie auch schon die Ausleger bemerken, auf die Schöpfungsurkunde bezieht und die Alles hervorbringende Gotteskraft als die Weisheit auffasst, schreibt er also [114]): „Die Weisheit lobet sich selbst, und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich. In der Versammlung des Höchsten thut sie ihren Mund auf und vor seinem Heere rühmt sie sich: Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor, und bedeckte wie Nebel die Erde. Ich wohnte in der Höhe, und mein Thron war auf den Säulen der Wolken. Den Kreis des Himmels umging ich allein, und in der Tiefe des Abgrunds wandelt' ich. In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde und unter allen Völkern und Nationen nahm ich Besitz."

Doch nirgends in den heiligen Schriften der Israeliten wird die Weisheit in der Höhe gepriesen, und mit der Klarheit als der Alles wirkende und überall waltende Gottesgeist dargestellt, wie in dem Buche der Weisheit. Dieses Buch lehrt [115]): „Sie ist prächtiger als die Sonne, und über alle Stellung der Gestirne; mit dem Lichte verglichen, wird sie vorzüglicher befunden." „Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers; darum kann nichts Befleckes in sie hineingerathen. Denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte." Zugleich betrachtet dieses Buch, übereinstimmend

[113]) Sir. 1, 1 u. 6 f.

[114]) Sir. 24, 1 ff. Vgl. *Bretschneider* ad h. l. u. Grimm a. a. O. S. XVII.

[115]) Weish. 7, 29 u. 25 f.

mit den andern angeführten, wie Grimm genauer darthut, die Weisheit als „das schöpferische und bildende Princip Gottes in der physischen Weltordnung, aber nicht weniger auch in der moralischen“ [116]). Die Weisheit ist hier ebenfalls ganz ausdrücklich „die Werkmeisterin aller Dinge“, und es heisst von ihr: „sie reichet mächtig von einem Ende (der Welt) zum andern, und ordnet Alles wohl [117]).“ Daher sagt denn auch schon Grimm ganz richtig: „Als wirksame Kraft Gottes nach beiden Beziehungen, in der physischen und moralischen Weltordnung, ist sie identisch mit dem Geiste Gottes“ und mithin auch „identisch mit Vorsehung“ [118]). — Ist aber der Geist Gottes, und Gott ist ja in der israelitischen Erkenntniß nichts Anderes als nur Geist, Eines mit der Weisheit: so ist er auch, das springt in die Augen, völlig Eines mit dem anaxagorischen Noos. Damit diese Einerleiheit sich vollends mit der höchsten Klarheit herausstelle, so wird die Weisheit in dem nach ihr benannten Buche auch ihrer metaphysischen Substanz und Thätigkeit nach ganz so, wie der Noos des Anaxagoras, beschrieben. Denn wie wir in den Bruchstücken des Philosophen von dem Noos lesen: „er ist das Feinste von allen Dingen und Lauterste“, d. h. ein rein Unkörperliches [119]), und wie Anaxagoras lehrte, daß der Noos das Allerbehendeste sei und eben wegen seiner Lauterkeit oder Unkörperlichkeit durch Alles hindurchgehe und Alles beherrsche [120]), so wird hier auch die Weisheit als ein „Feines“, d. i., nach Grimm's unzweifelhaft richtiger Erklärung, ebenfalls als ein Unkörperliches, dargestellt; und wörtlich stehet hier auch geschrieben: „Denn beweglicher als alle Bewegung“, oder das Allerbehendeste, „ist die Weisheit; sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Lauterkeit“ [121]). Ja auch wie Aristoteles von dem anaxagorischen Noos sagt, daß er, der Eine Alles wirkende, an sich selbst unveränderlich seiend, alle Veränderungen hervorbringe [122]), so heisst es hier von der Weisheit: „Sie ist nur Eine, und vermag doch Alles; sie bleibet dieselbe, und erneuet doch Alles [123]).“

---

[116]) Grimm a. a. O. S. XVIII.

[117]) Weish. 7, 22. u. 8, 1.

[118]) Grimm a. a. O. Dazu Bretschneider, Dogmatik der Apokryphen §. 47, S. 246.

[119]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). Dazu *Schaubach* ad h. l. p. 103. *Carus* l. c. p. 9. Breier, die Philos. d. Anaxagoras, S. 63 f.

[120]) *Aristot.* de anima III, 4. Phys. VIII, 5. *Plat.* Cratyl. p. 412. D. u. p. 413. C. *Anaxag.* l. c.

[121]) Weish. 7, 22. und dort Grimm über λεπτόν, und 7, 24: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

[122]) *Aristot.* Phys. VIII, 5.

[123]) Weish. 7, 27. und daselbst Grimm.

Die Form, in welcher die Weisheit in den vorgelegten Schilderungen dargestellt wird, hat bei Vielen einen Irrthum erzeugt, der hier nicht unerwähnt bleiben darf, da er auch noch von Cölln [124]) fortgepflanzt wird, nämlich: daß zwar in den Sprüchen die Weisheit nur mit dichterischer Phantasie aus dem Begriffe der Gottheit herausgestellt und als eine von ihr verschiedene Person veranschaulicht, in den hellenistischen Büchern aber eine wirkliche Hypostase der Gottheit sei, gleich dem Logos der alexandrinisch-jüdischen Philosophie. Wäre diese Auslegung richtig, so hätten die hellenistischen Bücher nicht so, wie es geschehen, als vollgiltige Zeugen für den angegebenen israelitischen Gottesbegriff mit aufgeführt werden dürfen, sondern sie würden denselben nur insoweit bekräftigen, als allerdings selbst die Herausbildung der Weisheit aus dem Begriffe der Gottheit zu einer wirklichen Hypostase derselben nur stattfinden konnte, wenn schon in den ältern Büchern die Weisheit als Gottes Grundwesenheit und eigentliche Kraft erkannt wurde; nur die Hypostasirung selbst würde dem ächt israelitischen Gottesbegriffe widerstreiten, und dem alexandrinisch-jüdischen Platonismus zugerechnet werden müssen. Indessen diese Auslegung ist durchaus unrichtig, und in der That wieder blos eine Hineinlegung; in welcher freilich Manche in dem Grade geübt sind, daß sie, wie Andere in den heiligen Schriften der Israeliten unkritisch das gesammte christliche Bewußtsein vorfinden, aus den Apokryphen hyperkritisch wieder die gesammte platonische und alexandrinische Philosophie herauslesen [125]); während der unbefangene Leser sowol in dem bereits beurtheilten Verfasser des Buches der Weisheit, als in denen der Bücher Sirach und Baruch, überhaupt gar keine Philosophen, also auch nicht platonische oder philonische, sondern nur gebildetere fromme Israeliten erblicken kann, welche überall die alten heiligen Schriften als die Grundlage und Quelle ihrer religiösen Ueberzeugung anerkennen und treulich, mit wenigen Ausnahmen, die alte Lehre nur in gebildeterer Reflexion fortpflanzen. Daher haben sich von der Schilderung der Weisheit bei Sirach auch schon Bretschneider und Dähne nach genauerer Betrachtung überzeugen müssen, daß sie keine Hypostasirung, sondern nur eine dichterische Verpersönlichung ist, gleich der in den Sprüchen [126]). Wenn dagegen Bretschneider noch von dem Buche der Weisheit behauptet, daß hier die Weisheit als wirkliche Hypostase aufgefaßt sei, so widerlegt er sich selber schon vollständig, indem er ausführlich nachweist, wie Alles,

---

[124]) v. Cölln a. a. O. §. 90. B. I. S. 399. Vgl. S. 142 f.

[125]) Z. B. Gfrörer, krit. Gesch. d. Urchristenthums, B. II. S. 226 u. a.

[126]) Bretschneider, Dogmatik d. Apokryphen §. 37 f. ad Jes. Sirac. p. 722 sq. Dähne, jüdisch-alexandrin. Religionsphilos. B. II. S. 129 f.

was in den ältern Schriften dem Geiste Gottes, in diesem Buche eben der Weisheit zugeschrieben wird [127]); sodaß der Verfasser die Weisheit Gottes nur so, wie die ältern Schriften den Geist Gottes, von der Gottheit überhaupt, von ihren übrigen Eigenschaften, als ihre eigentliche Grundwesenheit und Alles wirkende Kraft unterscheidet. Darum muß denn auch Grimm [128]), der dieses Buch zum Gegenstande der gründlichsten Untersuchung gemacht hat, bezeugen, daß in ihm so wenig, wie in den andern hellenistischen Büchern, die Weisheit eine wirkliche Hypostase der Gottheit ist; ohne zu verkennen, was Jedem in die Augen springt, wie leicht der Platonismus der alexandrinischen Juden mit der Logoslehre sich an die Auffassung dieses und der andern Bücher anschliessen und mit ihr im Einklange wähnen konnte. Daß aber der Verfasser des Buches der Weisheit den Geist Gottes der ältern heiligen Schriften mit der vollsten Bestimmtheit und Klarheit als die Weisheit oder als den Noos darstellt, darin zeigt er, daß er den Gottesbegriff der Väter sich unter allen Israeliten am deutlichsten und reinsten zum Bewusstsein gebracht hat. Denn allerdings nichts Anderes als die Weisheit oder der Noos ist der Geist Gottes oder der rein geistige unkörperliche Gott, wie bereits bemerkt worden, selbst schon in der Schöpfungsurkunde, welche ihn zwar nicht ausdrücklich die Weisheit nennt, aber ihn als solche wirken, nämlich die ganze Weltordnung weise oder trefflich einrichten läßt; sodaß sowol die ältern als die spätern Israeliten, wie die vorgelegten Schilderungen der Weisheit zeigen, die Schöpfungsurkunde ganz richtig verstanden haben. Und Jesaja hat uns ja auch ausdrücklich ausgesprochen, daß „der Geist Jehovahs der Geist der Weisheit und der Klugheit" ist. Und das erkennt, wie de Wette, auch v. Cölln als die Grundansicht schon der alten heiligen Schriften [129]): „Das göttliche Wesen wird gedacht als Vernunft", d. i. als die Weisheit des gleichnamigen Buches, oder als der Noos des Anaxagoras.

Indem aber Anaxagoras die Gottheit als reinen Noos, d. i. als reinen Geist und Verstand, erkannte, so musste er sie nothwendig auch als wissend denken, und zwar, weil er den Noos für unbeschränkt erklärte, als allwissend. Denn ausdrücklich schreibt er [130]): „Der Noos aber ist unbeschränkt", was Cicero und Lactanz bekräftigen, von denen wir

---

[127]) a. a. O. S. 249 f.

[128]) Grimm a. a. O. S. XVIII f. u. zu Weish. 1, 7. 6, 14. 7, 26. u. s. w. Vgl. Dähne a. a. O. B. II. S. 154 f.

[129]) v. Cölln a. a. O. §. 23 u. 24. B. I. S. 131 f. de Wette, bibl. Dogm. §. 100.

[130]) *Anaxagor.* Fragm. 8 (VI). *Cic.* de nat. deor. I, 11. *Lactant.* Inst. I, 5, 18.

den Erstern späterhin vernehmen wollen, der Letztere aber sagt: „Anaxagoras behauptete, Gott sei ein unbeschränkter Geist und Verstand, der sich durch sich selbst bethätige.“ Wirklich bezeugt nicht blos Aristoteles, daß Anaxagoras „demselben Princip Beides zuschreibt, das Wissen und das Wirken“ [131]); sondern auch in den Bruchstücken des Philosophen, die uns vorliegen, finden wir gerade die Allwissenheit des Noos mit dem größten Gewichte hervorgehoben. Schon oben hörten wir ja den Anaxagoras von der Hervorbringung aller Dinge aus dem uranfänglichen Chaos mittels Scheidung der Stoffe also reden: „Und das Zusammengemischte und das Abgesonderte und Geschiedene, Alles kannte der Noos; und wie es sein sollte und wie es war und so Vieles jetzt ist und wie es sein wird, Alles richtete der Noos ein“; sodaß Dr. Wirth ganz richtig sagt: Anaxagoras betrachte „ausdrücklich und mit den bestimmtesten Worten den Noos als den unendlichen, Alles, noch ehe die Welt mit allem Endlichen geworden, wissenden und ordnenden ... Geist“. Und in einer andern Stelle desselben Bruchstückes sagt Anaxagoras auch mit ausdrücklichen Worten vom Noos: „Und alle Kenntniß von Allem besitzt er“, d. h. nach Schaubach: „Alles und Jedes ist dem Noos bekannt [132]).“ Als allwissend wird der Noos auch in der Ueberlieferung bezeichnet, daß er von Anaxagoras für den „Wächter über Alles“ erklärt worden sei [133]).

Die gleiche Auffassung haben wir in den heiligen Schriften der Israeliten [134]). „Denn ein Gott des Wissens ist Jehovah“, steht im ersten Buche Samuel; und Jeremia sagt: „Kann Jemand sich verbergen im Verborgenen, daß ich ihn nicht sähe? spricht Jehovah. Erfüll' ich nicht Himmel und Erde? spricht Jehovah [135]).“ Und ausführlich heißt es in den Psalmen, indem hier die ebenfalls ganz anaxagorischen Gedanken, daß der unendliche reine Geist durch Alles hindurchgehe oder überall gegenwärtig sei und Alles wirke und über Alles wache, mit dem Gedanken der Allwissenheit vereinigt werden [136]): „Jehovah, du erforschest und kennest mich. Du kennest mein Sitzen und Aufstehen, merkest meine Gedanken von ferne. Mein Wandeln und mein Liegen sichtest du, und mit all meinen Wegen bist du vertraut. Denn kein Wort ist auf meiner Zunge: siehe, Jehovah, du weißt es ganz. Vorwärts und rückwärts um-

---

[131]) *Aristot.* de anima I, 2.

[132]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). Schaubach ad h. l. *Carus* l. c. p. 10. *Hemsen* p. 83. 69. Breier S. 65.

[133]) *Cedren.* Chron. p. 130. *Harpocrat.* u. *Suid.* v. *Ἀναξαγόρας.*

[134]) de Wette, bibl. Dogm. §. 99 u. 149. v. Cölln, bibl. Theol. §. 24 u. 79.

[135]) 1 Sam. 2, 3. Jer. 23, 24.

[136]) Ps. 139, 1 ff.

schliessest du mich, und hältst über mich deine Hand. Wunderbar ist solches Wissen mir; zu hoch, ich kann es nicht erreichen. Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, und wohin vor deinem Antlitz fliehen? Stieg' ich zum Himmel: daselbst bist du; macht' ich die Unterwelt zu meinem Lager: du bist da. Schwäng' ich Flügel der Morgenröthe, wohnt' am äussersten Ende des Meeres: auch daselbst leitete mich deine Hand, und fasste mich deine Rechte. Und sprächʼ ich, nur Finsterniß überfalle mich, und Nacht sei Licht um mich her: auch Finsterniß verfinstert nicht vor dir, und Nacht leuchtet wie Tag, so Finsterniß wie Licht. Denn du hast meine Nieren gebildet, mich gewoben im Mutterleibe. Ich preise dich darob, daß ich so erstaunlich ausgezeichnet bin. Wunderbar sind deine Werke, und das erkennt meine Seele wohl. Nicht verhohlen war mein Körper vor dir, als ich gemacht ward im Verborgenen, gewirkt im Untern der Erde. Meinen Keim sahen deine Augen; und in dein Buch wurden alle verzeichnet die Tage, die bestimmt waren, bevor einer von ihnen war. Mir aber, wie unbegreiflich sind mir deine Gedanken, Gott! wie überschwenglich ihre Summen." Ganz übereinstimmend lehrt das Buch der Weisheit [137]: „Der Geist des Herrn erfüllet den Weltkreis; und was das Ganze zusammenhält, hat Kunde der Rede. Daher kann Keiner, der Unrecht spricht, verborgen bleiben." Und wie nach dem angeführten Psalm Jehovah, gleich dem anaxagorischen Noos, Alles kennt und bestimmt schon vor seinem Entstehen, so schreibt auch Jeremia [138]: „Es geschah das Wort Jehovahs zu mir, und sprach: Ehʼ ich dich bildete im Mutterleibe, kannt' ich dich, und ehʼ du hervorgingst aus dem Schooße, weiht' ich dich." Und ebenso redet Sirach [139]: „daß die Augen des Herrn unendlich heller sind, als die Sonne, auf alle Wege der Menschen sehen, und in die verborgenen Theile blicken. Alle Dinge waren ihm bekannt, ehe sie geschaffen wurden; also auch nachdem sie vollendet sind." Ueberhaupt heisst es in den Sprüchen: „An jedem Orte sind Jehovahs Augen"; und im Buche Hiob: „Blos lieget die Unterwelt vor ihm, keine Hülle hat der Abgrund"; und im Buche Baruch: „Er aber, der Alles weiß"; und bei Sirach: „Ihm entgehet kein Gedanke, und vor ihm verbirgt sich auch nicht Ein Wort" [140]. Das ist, in Einen Ausdruck zusammengefasst, was wir von dem anaxagorischen Noos vernommen: Alles und Jedes ist ihm bekannt.

Daß Anaxagoras, um dies bei der Betrachtung und Vergleichung

---

[137]) Weish. 1, 7 f.
[138]) Jer. 1, 5. Vgl. Jes. 41, 21 f.
[139]) Sir. 23, 27. Vgl. Sus. 42. Jud. 9, 5.
[140]) Spr. 15, 3. Hiob 26, 6. Bar. 3, 32. Sir. 42, 20. u. A.

der reinen Wesenheit des anaxagorischen und des israelitischen Gottes der Vollständigkeit wegen noch zu bemerken, dem Noos ausser der Einheit und Alleinigkeit, die uns bereits mit allem Gewichte hervorgetreten, auch Ewigkeit und Unwandelbarkeit beilegte, versteht sich von selbst. Zwar werden wir ihm, da er nirgends Vertrautheit mit eigentlicher Metaphysik bekundet, nicht zutrauen dürfen, daß er den Noos wegen seiner Reinheit, als unkörperliche und aussernatürliche Wesenheit, überhaupt ausser dem Bereiche der Zeit gewusst habe. Aber für ewig in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes erklärte er den Noos mit dem deutlichsten Bewusstsein dadurch, daß er ihn eben als die Gottheit betrachtete, als das Eine Alles wirkende Princip selbst, ohne ein anderes ausser ihm, von dem er hätte können hervorgebracht sein. Das meint auch der Scholiast Nikephoros, indem er sagt [111]): „Anaxagoras behauptet, daß der Noos der Urheber und Anordner von Allem sei; woraus hervorgeht, daß er den Noos für älter, als selbst dieses All, ansieht." Wirklich ließ er auch in seiner Beschreibung der Weltbildung den Noos von Urbeginn neben dem Chaos dasein und nur „herbeikommen", um das Chaos in die gegenwärtige Ordnung der Dinge umzugestalten. Auch haben wir oben gesehen, daß er den Noos mit Bestimmtheit überhaupt als „unbeschränkt" oder „unendlich" darstellt, womit er ihm auch sowol Anfang als Ende abspricht. — Daß aber Anaxagoras dem Noos auch Unwandelbarkeit beilegte, wenngleich ohne eigentlich metaphysische Erkenntniß und Begründung, ist zuvörderst aus seiner Grundansicht einleuchtend, da er den Noos ja in vollkommener Reinheit und Einfachheit festhielt, ganz getrennt von der Substanz der Dinge, und alle Stoffe eben deshalb von Anfang neben ihm vorhanden sein ließ, weil er weder eine Erschaffung aus dem Nichts, noch eine Entwickelung der Gottheit, des reinen einfachen Noos, noch eine Umwandelung desselben zu denken vermochte, während die andern vor-platonischen Philosophen den Ursprung der Dinge eben als Entwickelung oder als Umwandelung der Gottheit auffassten. Doch nicht blos aus der Grundansicht des Anaxagoras geht hervor, daß er den Noos als unwandelbar erkannte, sondern Aristoteles bezeugt dies auch, wie schon oben erwähnt worden, ausdrücklich; und das Zeugniß des Aristoteles wird auch noch durch ein Bruchstück bekräftigt, in welchem Anaxagoras hervorhebt, daß der Noos durchaus derselbige verbleibe [112]). Zum Ueberfluß mag noch Breier die Richtigkeit der gegenwärtigen Darlegung verbürgen; auch nach ihm ist der

---

[111]) *Niceph.* in Synes. de Insomn. p. 357. ed. Petav.
[112]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). *Aristot.* Phys. VIII, 5. u. a.

anaxagorische Geist oder Noos „rein, einig und allein für sich, immer derselbe“ [143]).

Dieses Beides, Ewigkeit und Unwandelbarkeit der Gottheit, Jehovahs, des reinen Geistes, ist natürlich auch die Lehre der heiligen Schriften der Israeliten [144]). So redet Hiob von Gott: „Seiner Jahre Zahl ist nicht zu erforschen“; und die Psalmen preisen ihn also: „Herr, Zuflucht wareſt du uns von Geschlecht zu Geschlecht; bevor Berge geboren waren, und du Erd' und Welt erzeugteſt, und von Ewigkeit zu Ewigkeit biſt du, Gott“; „tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vergangen, und eine Wache in der Nacht [145]).“ Eine andere Stelle in den Psalmen lautet [146]): „Vor Zeiten haſt du die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel; dieselben vergehen, doch du beſteheſt; sie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechſelſt du sie, und sie wechseln; doch du biſt derselbe, und deine Jahre enden nicht.“ Ganz ebenso lehren die helleniſtischen Bücher, namentlich Sirach [147]): „Er ist immerfort, vor Ewigkeit und in Ewigkeit. Er ist nicht größer und nicht geringer geworden“, d. h. er bleibet stets derselbe. Wie diese Stellen die Unwandelbarkeit und Ewigkeit von Gott im Allgemeinen aussagen, so behauptet das Buch der Weisheit sie auch insbesondere von der Weisheit als der eigentlichen Wesenheit und Alles wirkenden Kraft oder dem Geiſte Gottes; denn wörtlich heiſſt es hier von der Weisheit: „sie bleibet dieſelbe und erneuert doch Alles.“

Nachdem wir den anaxagoriſchen und den israelitiſchen Gott zuerſt für sich selbſt, seiner reinen Wesenheit nach, uns klar gemacht haben, so wollen wir ihn jetzt auch noch in seiner Beziehung zur Welt genauer betrachten. Des Anaxagoras Lehre vom reinen Noos, daß er die ganze sichtbare Weltordnung mit Allem, was da ist, aus einem uranfänglichen finstern Chaos aller Stoffe hervorgebracht und eingerichtet habe, ist bereits oben ausführlicher dargelegt worden, wo wir von ihm selber urschriftlich die Worte vernommen haben: „Das Zuſammengemiſchte und das Abgeſonderte und Geſchiedene, Alles kannte der Noos; und wie es sein ſollte und wie es war und so Vieles jetzt ist und wie es sein wird, Alles richtete der Noos ein, auch dieſe Kreisbewegung, in welcher jetzt die Geſtirne herumgehen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether, die abgeſonderten.“ Bei dieſer urſchriftlichen Vorlage bedürfen

---

[143]) Breier S. 78. Vgl. S. 73.

[144]) de Wette, bibl. Dogm. §. 99 u. 149. v. Cölln, bibl. Theol. §. 22 u. 79.

[145]) Hiob 36, 26. Pſ. 90, 1 f. Dazu Pſ. 145, 13. 146, 10. u. a.

[146]) Pſ. 102, 26 f. Vgl. Jeſ. 41, 4.

[147]) Sir. 42, 21. Dazu Sir. 18, 1. u. a. Bar. 3, 3. Tob. 13, 10.

wir nicht noch der einstimmigen Bezeugung des gesammten Alterthums, welches den anaxagorischen Noos ebenfalls mit der vollsten Bestimmtheit bald den „Werkmeister" oder „Demiurgen" aller Dinge, bald den „Urheber und Herrn des Alls", bald den „Schöpfer der Weltordnung" nennt [148]).

Ebenso ist schon oben ausführlich gezeigt worden, wie auch nach der heiligen Schöpfungsurkunde der Israeliten die Gottheit, in gleicher Weise wie die anaxagorische, aus einem uranfänglichen finstern Chaos aller Stoffe die ganze gegenwärtige Weltordnung mit Allem, was da ist, hervorgerufen und eingerichtet habe. Danach ist nicht nöthig, noch darauf erst hinzuweisen, daß auch die übrigen heiligen Schriften des Volkes, mit Einschluß der hellenistischen, keine höhere Lobpreisung Gottes kennen, als daß er der erhabene Baumeister der Welt und der Schöpfer der gesammten Weltordnung ist [149]).

Anaxagoras lehrte ferner, daß der Noos fortwährend Alles in der Welt wirke und durchaus in ihr walte und sie regiere. Aristoteles und das gesammte Alterthum bezeugt ja mit der vollsten Bestimmtheit, daß Anaxagoras den Noos nicht blos als den Urheber der Weltordnung, sondern überhaupt als das Eine Alles wirkende Princip erkannte, sodaß er ihn auch für den Urheber aller Bewegung oder Thätigkeit in der Welt, alles Entstehens und Vergehens, kurz alles Geschehens in ihr, erklärte [150]). Demgemäß schreibt auch Platon, Anaxagoras lehre, „daß der Noos der Anordner und Urheber von Allem" nicht blos im Anbeginn gewesen, sondern fortwährend „ist"; daß er fortwährend „alle Dinge einrichte, durch Alles hindurchgehend"; daß er das All „anordnend durchwalte"; daß er die Beschaffenheit aller Dinge „einrichte und erhalte" [151]). Ebenso sagt Cicero: „Anaxagoras behauptete zuerst, daß die Beschaffenheit und Einrichtung aller Dinge durch die Macht und Einsicht des unendlichen Geistes bestimmt und vollendet werde [152])." Auch berichtet Sim-

---

[148]) *Aristot.* Metaph. A, 3. *Plutarch.* de plac. phil. I, 3. *Simplic.* in Phys. fol. 106, b. *Hermias*, Irris. gentil. philos. 6. p. 218. *Stob.* Eclog. phys. I. p. 56. u. A.

[149]) Hiob 38, 1 ff. Nehem. 9, 5. 6. Ps. 136, 3 f. Ps. 104. Ps. 89, 12 f. 74, 16 f. Dazu Ps. 33, 6. 146, 6. u. a. Jes. 44, 24. 45, 12. Dazu 42, 5. u. a. Jer. 10, 12. u. a. Weish. 11, 17. 9, 1. 9. 13, 1. 17, 22. Sir. 24, 12 (8). 42, 15 ff. 43, 1 ff. 2 Makk. 1, 24. 7, 23. 28. Jud. 13, 18. 16, 14. Lobges. d. drei Männer 34 f. u. A.

[150]) *Aristot.* Metaph. A, 3. *Theophrast.* ap. Simplic. in Phys. fol. 33, a. *Sext. Empir.* adv. Math. IX, 6. u. A.

[151]) *Plat.* Phaed. p. 97. C. Cratyl. p. 413. C. Phileb. p. 28. E. Cratyl. p. 400. A.

[152]) *Cic.* de nat. deor. I, 11.

plicius mit ausdrücklichen Worten [153]): „Anaxagoras lehre, daß die Weltordnung, einmal aus dem Chaos hervorgegangen, fortwährend unter der Verwaltung und Herrschaft des Noos verharre." So lauten die Zeugnisse der gewichtvollsten Gewährsmänner, welche alle, höchstens Cicero ausgenommen, unmittelbar aus dem anaxagorischen Werke selbst schöpften, und daher schon für sich allein gar kein Bedenken gegen ihre Glaubwürdigkeit aufkommen lassen. Diese Zeugnisse werden aber auch noch durch ein erhaltenes Bruchstück bekräftigt, in welchem wir lesen, daß Anaxagoras dem Noos gerade darum völlige Lauterkeit oder Unkörperlichkeit zuschrieb, damit er ganz ungehemmt über Alles zu herrschen vermöge [154]). In demselben Bruchstücke lesen wir auch, was bereits oben dargelegt worden, daß Anaxagoras dem Noos auch Allwissenheit beilegte; womit er doch nothwendig die Vorstellung verbinden mußte, daß der unendliche Geist auch fortwährend über Alles wache und walte. Auch melden die Alten, wie ebenfalls schon angegeben, ausdrücklich, daß er den unendlichen Geist für den Urheber aller Dinge und für „den Wächter über Alles" erklärt habe; wodurch derselbe, wie auch Carus und Schaubach bemerken [155]), geradezu als die Vorsehung bezeichnet wird, als welche ihn auch Anaxagoras in dem dargelegten Bruchstücke über die Weltbildung mit der vollsten Bestimmtheit darstellt. Dabei wissen wir durch Plutarch, daß Anaxagoras das Walten des unendlichen Geistes keineswegs blos auf die Natur beschränkte, was ja auch schon an sich gar nicht denkbar, sondern auch über die menschlichen Angelegenheiten ausdehnte. Doch dies werden wir weiterhin genauer betrachten; hier behalten wir das Verhältniß des unendlichen Geistes zur Welt in ihrer Ganzheit im Auge. Daß Anaxagoras dem unendlichen Geiste in dem Weltganzen die alleinige ungetheilte Herrschaft zuerkannte, wird noch dadurch vollends über jeden Zweifel erhoben, daß er sowol das Verhängniß als den Zufall aus der Welt hinwegleugnete und Beide für leere Begriffe erklärte. Denn so meldet Plutarch, im besten Einklage mit Platon und Aristoteles [156]): Anaxagoras „zuerst hat dem Weltall nicht den Zufall, auch nicht das Verhängniß als Princip der Einrichtung vorgeordnet, sondern den reinen Geist"; und Alexander von Aphrodisias schreibt geradezu [157]): Anaxagoras „widerspricht dem allgemeinen Glauben der Menschen an

---

[153]) *Simplic.* in Phys. fol. 33, a.

[154]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). Vgl. *Aristot.* de anima III, 4. Phys. VIII, 5. *Plat.* Cratyl. p. 412. D. u. p. 413. C.

[155]) *Carus* p. 12. *Schaubach* p. 155.

[156]) *Plutarch.* vit. Pericl. 4. Vgl. *Plat.* Phileb. p. 28. E. *Aristot.* Metaph. A, 3.

[157]) *Alexand. Aphrodis.* de fato 2.

das Verhängniß; denn er behauptet, Nichts von Allem, was geschieht, geschehe nach dem Verhängniß, sondern das sei ein leerer Name". Und „den Zufall", sagen die Alten [158]), „erklärte Anaxagoras als eine dem menschlichen Erkennen verborgene Ursache". Heinr. Ritter bemerkt hierbei [159]): „Nach Aufhebung dieser beiden Arten der Ursache blieb ihm aber nun wol kein anderer Ausweg übrig, als nur als Ursache alles Geschehens die Vernunft," er meint den unendlichen Geist, „zu setzen." Und Hemsen [160]): „Weil Anaxagoras das ganze Weltall vom Noos eingerichtet und regiert werden ließ, so räumte er dem Zufall und dem Verhängniß durchaus keine Stelle ein." Aus demselben Grunde wusste Anaxagoras auch von keiner andern wirkenden Macht oder keinem andern Gotte neben dem unendlichen Geiste, sondern leugnete kühn den ganzen hellenischen Götterhimmel, wie hernach wird gezeigt werden.

Völlig dieselbe Lehre haben wir nun auch in den heiligen Schriften der Israeliten: daß Jehovah, der unendliche reine Geist, die Welt mit Allem, was da ist, nicht blos gemacht und eingerichtet habe, sondern auch fortwährend sie erhalte und regiere und Jegliches in ihr wirke [161]). Vernehmen wir zuvörderst die treffende Darstellung des Eusebios. Nachdem Dieser dargelegt, wie die israelitische Theologie die Einrichtung der Welt als das Werk nicht des Zufalls oder einer blinden Naturkraft, sondern des weisesten Baumeisters erkenne, so fährt er fort [162]): „Dann aber lehrt sie, daß die ganze Weltordnung nicht so für sich allein, wie eine Waise vom Vater, von ihrem Urheber verlassen sei, sondern in alle Zeit von Gottes Vorsehung regiert werde, sodaß Gott nicht blos der Werkmeister und Schöpfer des Alls sei, sondern auch der Erhalter und Verwalter und Herrscher und Lenker, indem er die Sonne selbst und den Mond und die Sterne und die gesammte Himmels- und Weltordnung unaufhörlich lenke, und mit weitblickendem Auge und göttlichem Vermögen Alles beaufsichtige und bei Allem im Himmel und auf Erden gegenwärtig sei und Alles in rechter Ordnung einrichte und verwalte." In den heiligen Schriften selbst, auch in den hellenistischen, finden wir in der That fast auf jedem Blatte eben diesen Glauben mehr oder weniger ausführlich dargelegt. Es bedarf auch hier nur der Erinnerung an einige

---

158) *Plutarch.* de plac. phil. I, 29. *Stob.* Eclog. phys. I. p. 218. *Theodoret.* Graec. aff. cur. VI. p. 87.

159) Ritter, Gesch. d. Philos. B. I. S. 308.

160) *Hemsen* l. c. p. 82.

161) S. de Wette, bibl. Dogm. §. 105 u. 159. v. Cölln, bibl. Theol. §. 34. 35. u. 86. 88. B. I. S. 179 f. u. 386. 391.

162) *Euseb.* Praep. Evang. VII, 11. p. 318.

vor andern hervorragende Stellen[163]). Dabei stellen insonderheit die helleniſtiſchen Bücher das Verhältniß Gottes zur Welt und ſeine Bethätigung in ihr meiſt auch in denſelben Ausdrücken dar, wie die Alten das Verhältniß und die Bethätigung des anaxagoriſchen Noos. Dieſe gleiche Anſicht der Iſraeliten von dem alleinigen Walten und Wirken Jehovahs, deſſelben unendlichen reinen Geiſtes, in der ganzen Weltordnung wird natürlich auch in gleicher Weiſe, wie die anaxagoriſche, dadurch bekräftigt, daß auch die heiligen Schriften des Volkes durchaus keiner andern wirkenden Macht oder keinem andern Gotte eine Geltung einräumen neben Jehovah, und weder von einem Verhängniß wiſſen, noch von einem Zufall, ſondern an die Stelle des Verhängniſſes ſetzen ſie Jehovahs Rathſchluß[164]), und, wie v. Cölln richtig bemerkt[165]), auch „das Zufällige nach menſchlicher Anſicht der Dinge leitet der Hebräer auf Gott zurück", wie Anaxagoras auf den Noos, „womit ſich ihm dann auch der eigentliche Begriff des Zufalls verliert", ganz wie dem Klazomenier.

Doch Anaxagoras lehrte nicht blos, daß der unendliche Geiſt die ganze Weltordnung geſchaffen und eingerichtet habe und daß er fortwährend durchaus in ihr walte und Alles in ihr wirke, ſondern er betrachtete den Noos auch als Eines mit der Seele und alſo als das Lebensprincip ſelbſt. Denn Ariſtoteles berichtet uns Folgendes[166]): „Anaxagoras erklärt ſich minder deutlich über ſie," nämlich über den Noos oder den Geiſt und die Seele; „denn häufig nennt er den Noos den Urheber der trefflichen und rechten Einrichtung; anderwärts aber nimmt er ihn für Eines mit der Seele; denn er ſei in allen lebendigen Weſen, ſowol den großen als den kleinen, den geachteten und minder geachteten." Weiterhin ſchreibt er nochmals: „Anaxagoras ſcheint den Noos und die Seele zu unterſcheiden, wie wir ſchon früher geſagt haben; er behandelt aber Beide als Ein Weſen, nur daß er den Noos vornehmlich als das Princip darſtellt von Allem." In dieſem Berichte bezeugt

---

[163]) Pſ. 103, 19. 147, 8 f. 135, 6 f. 1 Chron. 30, 11 f. Pſ. 18, 32. 121, 3 f. Hiob 5, 9 f. 7, 17 f. 9, 4 f. 12, 9. 13 f. u. ſ. w. Jeſ. 45, 5 f. 40, 21 f. 46, 9 f. Jer. 10, 6 f. 14, 22. Klagl. 3, 34 f. Amos 3, 6. Nehem. 9, 6. Eſr. 8, 22. Vgl. Hiob 28, 24. 7, 18. 20. 34, 21. Weish. 7, 24. 27. u. 8, 1. Ferner 6, 7. 14, 3. Sir. 42, 15 ff. 43, 1 ff. u. ſ. w. 2 Makk. 7, 35. 12, 25. 15, 2. Tob. 7, 18. Jud. 9, 12. Eſth. 13, 9. u. A.

[164]) Hiob 38, 2. u. ſ. w. Vgl. *Euseb.* l. c. VII, 10 u. 11. und die Sadducäer bei *Joseph.* de bello Jud. II, 8, 14. Antiq. Jud. XIII, 5, 9; auch Grimm zu Weish. 6, 7. S. 149.

[165]) v. Cölln a. a. O. §. 35. B. I. S. 182.

[166]) *Aristot.* de anima I, 2.

Aristoteles mit voller Bestimmtheit, daß Anaxagoras die klarste Unterscheidung des Noos oder Geistes und der Seele, welche erst in der spätern Philosophie gemacht wurde, noch nicht kannte, sondern in Wirklichkeit den Noos als Ein Wesen mit der Seele auffasste, indem er ausdrücklich behauptete, daß derselbe allen lebendigen Geschöpfen inwohne. Und damit wir dies um so weniger bezweifeln, „so gebraucht auch Platon, indem er von der Weltordnung des Anaxagoras spricht, die Wörter Geist und Seele ganz gleichbedeutend", wie schon Heinr. Ritter bemerkt hat [167]). Dazu besitzen wir auch noch in den Bruchstücken des Anaxagoras folgende Stelle [168]): „So Vieles da Leben hat, Groß und Klein, Alles beherrscht der Noos;" worin Anaxagoras den Noos augenfällig als das Lebensprincip, als das vorzüglich in allen lebendigen Geschöpfen Inwohnende und Wirksame, darstellt. Wie hätte Anaxagoras auch anders denken können? Die Welt für sich, ohne den unendlichen Geist, war ihm ja Nichts weiter als blos eine Sammlung zwar unzähliger und unendlich verschiedener, aber an sich todter Stoffe, von denen er daher auch behaupten musste und wirklich behauptete [169]), daß sie durch die ganze Vorzeit, ehe der Noos zu wirken begann, in völliger Ruhe und Regungslosigkeit durcheinander dalagen; erst der Noos brachte Bewegung und Leben in das todte Durcheinander. Indem er den Noos als das alleinige bewegende und wirkende Princip erkannte, so musste er Denselben auch nothwendig zwar überall, wo er in der Welt Bewegung und Thätigkeit wahrnahm, vorzüglich aber in allen lebendigen Geschöpfen wirksam und gegenwärtig erblicken. Was dem Anaxagoras der Noos in der Welt war, zeigt sich am klarsten, wenn wir ihn einmal aus der Welt hinwegdenken. Wie nach seiner Ansicht die Welt, uranfänglich, für sich allein, ein todtes Chaos der gesammten Stoffe, alle Bewegung und alles Leben erst durch den hereintretenden ordnenden Noos empfangen hat: so müsste auch, zöge dieser sich aus ihr zurück, alle Thätigkeit aus ihr schwinden und alles Leben in ihr erblassen. Daher sagt denn auch Tertullian [170]) ganz treffend, daß in der Anschauung des Anaxagoras der Noos die Angel ist, an welcher die Bewegung und das gesammte Leben des Weltalls hängt.

Dieselbe Ansicht, wie hier von dem Noos des Anaxagoras, liegt uns in den heiligen Schriften der Israeliten von Jehovah, demselben

---

[167]) *Plat.* Cratyl. p. 400. A. Ritter, Gesch. d. Jon. Philos. S. 232.

[168]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI). Dazu Breier a. a. O. S. 76.

[169]) *Aristot.* Phys. VIII, 1. de coelo III, 2. *Plutarch.* de plac. phil. I, 7, 6. ap. *Euseb.* l. c. XIV, 16. u. A.

[170]) *Tertullian.* de anima 12.

unendlichen reinen Geiste, vor Augen. Dies lehrt aus ihnen schon v. Cölln, indem er wörtlich schreibt, wie folgt [171]): „Alles nämlich, was in der beseelten Natur sich als Leben, Bewegung, Kraft verräth, leitet man nicht vom göttlichen Wesen überhaupt, sondern von dem Geiste Jehovahs ab, so als ob dieser selbst es sei, welcher in den Lebewesen sich als Lebensthätigkeit, Bewegung, Kraft äussere. So erscheint der Geist Gottes als das Lebensprincip überhaupt 1 Mos. 1, 2," und er fügt dazu die Zeugnisse der Psalmen und des Buches Hiob, die hernach sollen vorgelegt werden. Eben das erkennt auch Grimm [172]), daß „schon nach alt-israelitischer einfach religiöser Anschauung der Geist Gottes als das Princip des physischen Lebens, als die in der materiellen Welt überall wirkende und überall gegenwärtige Kraft gedacht wurde." Wollen wir nun diese Anschauung auch aus den heiligen Schriften selbst vernehmen, so müssen wir uns nicht etwa dadurch irren lassen, daß sie den Geist Gottes, so oft sie ihn als das Lebensprincip darstellen, mit dem Ausdrucke Hauch oder Odem bezeichnen. Daraus folgt durchaus nicht, daß sie ihn für luftartig und also für körperlich ansahen; sondern da die völlige Unkörperlichkeit des Gottesgeistes gerade, wie erwiesen worden, die unterscheidende Grundlehre und Angel der israelitischen Religion bildet, so haben sie den Ausdruck, der allen Völkern gemeinsam ist, offenbar nur beibehalten, wie die heiligen Urkunden des Christenthums, aus Mangelhaftigkeit der Sprache. — Aus derselben Quelle ist wol auch das merkwürdige Zusammentreffen herzuleiten, daß die Alten auch von Anaxagoras berichten, er habe „die Seele für luftartig und für einen Körper gehalten" [173]). Denn auch von Anaxagoras ist dies nicht denkbar, weil er die Seele, wie vorhin gezeigt worden, im Wesen für Eines mit dem Noos ansah, dem Noos aber, wie ebenfalls erwiesen worden, mit der größten Bestimmtheit völlige Unkörperlichkeit zuschrieb; es muß demnach ein Misverständniß sein, und, wie Heinr. Ritter bemerkt [174]), „der Grund dieses Misverständnisses entdeckt sich uns leicht in dem eigenen Ausdrucke unseres Philosophen, daß der Geist das Dünnste, Zarteste sei, ein Ausdruck, der leicht zu der Vermuthung führen konnte, Anaxagoras habe ihn sich doch als körperlich gedacht und zwar, indem die Vermuthung weiter fortschreitend ihn mit seinem vermeinten Lehrer Anaximenes verglich, als luftartig". Ebenso urtheilt, mit Schaubach, auch

---

[171]) v. Cölln a. a. O. §. 23. B. I. S. 132.

[172]) Grimm zu Weish. 1, 7. S. 19. Vgl. zu 1, 5. Gesenius zu Jes. 11, 2. B. I. S. 421. v. Bohlen zu 1 Mos. 2, 7.

[173]) *Plutarch.* de plac. phil. IV, 3. *Theodoret.* l. c. V. p. 72. *Stob.* Eclog. phys. I. p. 796.

[174]) Heinr. Ritter, Gesch. d. Jon. Philos. S. 235.

Breier [175]): „Die unbestimmte und unbeholfene Sprache des Anaxagoras hat spätere Autoren verführt, ihm einen luftartigen Geist aufzudrängen."

Doch über die scheinbare Luftartigkeit der Seele nach dem Ausdrucke der Israeliten und nach der angeführten Bezeugung bei Anaxagoras urtheile Jeder, wie er will; das, worauf es hier ankommt, ist völlig klar, daß von den heiligen Schriften der Israeliten der göttliche Geist gerade so, wie von Anaxagoras, als das allgemeine Lebensprincip dargestellt wird. Nach ihnen ist der göttliche Geist erstens dem Menschen inwohnend als die belebende Kraft; denn so steht im ersten Buch Mose: „Da bildete Jehovah den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens, und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen;" und an einer andern Stelle: „Da sprach Jehovah: Nicht soll mein Geist im Menschen walten ewiglich;" „es seien seine Tage hundertundzwanzig Jahre;" und im Buche Hiob: „Gottes Geist hat mich geschaffen, und des Allmächtigen Hauch belebet mich;" und wiederum: „Ganz ist noch mein Athem in mir, und Gottes Hauch in meiner Nase;" und im Buche Koheleth: „Zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen, der Lebenshauch aber kehret zu Gott, der ihn gegeben hat [176])." Dabei ist nach ihnen der Lebenshauch oder die Seele auch zugleich der Noos oder die Vernunft im Menschen, wie wir schon früher aus dem Buche Hiob vernommen: „Allein der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Höchsten, der ihn klug macht;" worüber das Genauere bei Andern nachgesehen werden mag [177]). Uebereinstimmend mit den alten heiligen Schriften lehrt auch das Buch der Weisheit: Der Thor „verkennet den, der ihn bildete, der ihm eine wirksame Seele einhauchte und den Lebensgeist einblies" [178]); und auch noch in diesem Buche ist die belebende Seele Ein Wesen mit dem Noos oder der Vernunft, wie Grimm darthut, und Bretschneider auch von den übrigen Apokryphen bemerkt [179]). Aber der göttliche Geist ist nach den alten heiligen Schriften nicht blos im Menschen die beseelende Kraft, sondern überhaupt das allgemeine Lebensprincip, auch in den übrigen Geschöpfen; denn so redet ein berühmter Psalm im Hinblick auf alles Lebende, davon „es wimmelt ohne Zahl, Thiere, klein und groß", wörtlich von Gott: „Du nimmst zurück ihren Odem: sie sterben und kehren in ihren Staub zurück; du lässest aus

---

[175]) Breier S. 63. *Schaubach* ad Anaxag. Fragm. 8. p. 103.

[176]) 1 Mos. 2, 7. 6, 3. Hiob 33, 4. 27, 3. Kohel. 12, 7.

[177]) Hiob 32, 8. Dazu v. Cölln a. a. O. §. 39. B. I. S. 200. Carus, Psychologie der Hebräer, Nachgel. Werke B. V. S. 36 ff.

[178]) Weish. 15, 11.

[179]) Grimm zu Weish. 9, 15. S. 238 u. s. w. Bretschneider, Dogm. d. Apokryphen §. 50. S. 277. u. a.

deinen Odem: sie werden erschaffen, und du erneuest die Gestalt der Erde;" und völlig ebenso lehrt das Buch Hiob: „Wenn er auf sich nur Acht hätte, seinen Geist und seinen Lebenshauch an sich zöge: es erblasste alles Fleisch zumal, und der Mensch kehrte in den Staub zurück [180])." Und eben das ist auch die Lehre des Buches der Weisheit [181]): „Der Geist des Herrn erfüllet den Weltkreis," und in einer andern Stelle: „Du schonest Alles, weil es dein ist, Herr, du Lebensfreund; denn dein unvergänglicher Geist ist in Allem." Hierzu bemerkt v. Cölln, in Uebereinstimmung mit Grimm, ganz richtig [182]): Die „Erhaltung des Alls leitet das Buch der Weisheit insonderheit ab von dem Geiste Gottes, der in den Geschöpfen wohnt, und der als das, das gesammte All durchströmende göttliche Lebensprincip zu fassen ist; eine Vorstellung, welche sich an den Hebraismus genau anschliesst, und die man daher nicht aus der platonischen Weltseele ableiten darf." Daß dieses Buch den Alles belebenden und wirkenden Gottesgeist in andern Stellen auch geradezu als die Weisheit, d. i. als den anaxagorischen Noos, darstellt, ist bereits oben gezeigt worden, sowie, daß es auch darin sich im besten Einklange mit den ältesten heiligen Schriften befindet. Die Anschauung, daß der göttliche Geist zwar überall in der Natur, wo Bewegung und Thätigkeit sichtbar ist, vorzüglich aber in allen lebendigen Geschöpfen wirksam und gegenwärtig sei, wird auch noch bekräftigt durch die Vorstellung des Volkes von der Heiligkeit des Blutes aller Thiere, durch die strenge Verkündigung Jehovahs in den Büchern Mose: „Ein Jeglicher aus dem Hause Israels und von den Fremdlingen, welche sich aufhalten unter ihnen, der irgend Blut isset, wider einen solchen, der Blut isset, richte ich mein Angesicht und rotte ihn aus seinem Volke; denn die Seele des Fleisches ist im Blute [183])." Hier ist klar ausgesprochen, wodurch in der israelitischen Anschauung das Blut geheiligt ist: weil in ihm die Seele, d. i. die Alles wirkende und belebende Gotteskraft, ihren Sitz habe; eine Ansicht, welche die Israeliten offenbar von den alten Aegyptern aufgenommen, die, wie ich an seinem Orte gezeigt habe, eben dies lehrten, daß die das All durchdringende Seele und Vernunft bei den lebendigen Wesen vornehmlich im Blute wohne.

Aus allen diesen Vorlagen nun geht mit vollkommener Gewißheit hervor, daß der israelitische Jehovah, der unendlich reine Geist, ganz

---

[180]) Ps. 104, 29. 30. Hiob 34, 14. 15.

[181]) Weish. 1, 7. u. 11, 26. 12, 1.

[182]) v. Cölln a. a. O. §. 88. B. I. S. 391. Grimm zu Weish. 12, 1. u. 1, 7.

[183]) 3 Mos. 17, 10 f. Dazu 1 Mos. 9, 4. 3 Mos. 7, 26 f. u. s. w. *Joseph.* Antiq. Jud. I, 3, 8. Auch Apostelgesch. 15, 20. u. 29.

ebenso, wie der unendliche reine Geist oder Noos des Anaxagoras, das wirkende und bewegende Princip in allen Geschöpfen ist, daß er ganz ebenso, wie nach Tertullian's Ausdruck der anaxagorische Noos, überhaupt die Angel ist, an welcher die Bewegung und das gesammte Leben des Weltalls hängt; eben das haben wir vorhin auch fast in demselben Ausdrucke aus dem Buche Hiob und den Psalmen vernommeen. Ja wie in jenen Stellen gesagt ist, daß der göttliche Geist selber alles Lebende bilde und erhalte, und daß alle Geschöpfe, sobald er sie verlasse, in ihren Staub zurückkehren, d. h. wieder in bloße todte Stoffe zerfallen, sogar wörtlich Dasselbe schreibt Breier in gründlicher Untersuchung bei Anaxagoras: daß auch nach dessen Ansicht „ohne den Geist die Bildung solcher Organe gar nicht möglich wäre, und daß der Geist selbst, der Natur der verschiedenen Dinge gemäß, diese allein zu Organismen zusammennehmen kann; sowie aber der Geist diese seine Bildungen wieder fahren läßt, fallen sie von selbst zurück in das Stoffliche“ [184]).

Indem Anaxagoras lehrte, wie gezeigt worden, daß der unendliche Geist die ganze sichtbare Weltordnung aus dem Chaos hervorgerufen habe und dieselbe fortwährend erhalte und beherrsche und Alles wirke und Alles mache, so mußte er ihm auch nothwendig Allmacht beilegen. In der That schreibt Platon, der unendliche Geist des Anaxagoras sei Autokrator, d. h. Herrscher mit unumschränkter Macht nach freiem Belieben; und wir lesen auch urschriftlich in den Bruchstücken des Anaxagoras: „Der Noos aber ist unbegrenzt und unumschränkt herrschend nach freiem Belieben,“ und wiederum: „Er besitzt die größte Stärke [185]).“ In dieser Ueberlieferung ist der unendliche Geist des Anaxagoras augenfällig als allmächtig bezeichnet; wie auch Carus, Hemsen und Breier bezeugen, von denen der Letztere schreibt: „Bestimmt ausgesprochen ist dann die Allmacht und Allwissenheit des Geistes, vermöge deren er Alles ordnet [186]).“

Völlig ebenso lesen wir die Vorstellung der Allmacht Jehovahs in den heiligen Schriften der Israeliten. Zwar eine tiefere eigentlich metaphysische Auffassung und Begründung dieser Eigenschaft Gottes läßt sich in ihnen ebensowenig wie bei Anaxagoras entdecken; sondern selbst das hebräische Wort, durch welches sie die Vorstellung der Allmacht Jehovahs ausdrücken, bedeutet buchstäblich nur, was die Worte des Anaxagoras: „er besitzt die größte Stärke.“ Aber nichtsdestoweniger sprechen auch sie die Allmacht Jehovahs mit Bestimmtheit aus, indem sie ihn

---

[184]) Breier a. a. O. S. 78.

[185]) *Plat.* Cratyl. p. 413. C. *Anaxag.* Fragm. 8 (VI), und dazu *Carus* l. c. p. 10. über *αὐτοκρατής*.

[186]) Breier a. a. O. S. 65. *Carus* l. c. p. 9 sq. *Hemsen* p. 83 sq.

durchaus als Autokrator darstellen und sagen: „Alles was Jehovah will, thut er, im Himmel und auf Erden, im Meer und allen Fluthen"; „denn groß ist die Macht des Herrn", „auf seinen Befehl geschieht Alles was ihm gefällt, und Niemand ist der seine Hilfe mindern kann" [187]). Beständig veranschaulichen sie die Macht Jehovahs durch Hinweisung auf die Schöpfung, theils in bloser Bezugnahme auf die Darstellung der heiligen Schöpfungsurkunde, theils in eigener ausführlicher Schilderung; wie z. B. das Buch Hiob Jehovah selber die Bildung des Himmels und der Erde und der gesammten Weltordnung und sein Wirken in ihr beschreiben und darauf Hiob anerkennend ausrufen läßt: „Ich weiß, daß Alles du vermagst, und dir verwehrt ist kein Beginnen [188])." Zwar in Wirklichkeit enthält die israelitische Schöpfungstheorie, insofern sie nicht auch die Erschaffung der Stoffe, aus denen die Welt besteht, sondern deren Vorhandensein von Urbeginn annimmt, eine Beschränkung der göttlichen Allmacht; aber davon haben die Verfasser der heiligen Schriften kein Bewusstsein: weder der Verfasser des Buches Hiob, der in der angeführten Schilderung, die er auf den Begriff der Allmacht hinausführt, Jehovah auf das bestimmteste, gleich der Schöpfungsurkunde, nicht als eigentlichen Schöpfer, sondern nur als Baumeister und Ordner und Beherrscher der Welt darstellt; noch auch der Verfasser des Buches der Weisheit, welcher, wie bereits oben bemerkt worden, die Erschaffung der Welt aus gestaltloser Materie geradezu als Beweis der göttlichen Allmacht anführt [189]). — Ebensowenig weiß auch Anaxagoras von einem Widerspruche seiner gleichen Schöpfungstheorie mit der Vorstellung der Unbeschränktheit und Allmacht des Noos, nach dem, was vorhin vor Augen gelegt worden; sondern das Bewusstsein, daß der Noos in seinem Wirken beschränkt sei, wird in die anaxagorische Lehre überall erst von den neuern Geschichtschreibern der Philosophie aus unserem Erkennen hineingetragen.

In der Entwickelung des israelitischen Gottesbegriffes wird von den christlichen Theologen neben der Vorstellung der Allmacht auch die der Allgegenwart Gottes hervorgehoben [190]). Diese findet sich in den heiligen Schriften erstlich in der verneinenden Form ausgesprochen, daß das göttliche Sein über jede Begrenzung im Raume erhaben und auf

---

[187]) Ps. 135, 6. Sir. 3, 21. u. 39, 23.

[188]) Hiob 38, 1 ff. u. 42, 2. Vgl. Ps. 33, 6. 9. u. Jes. 40, 12 ff. u. dazu v. Cölln a. a. O. B. I. S. 129 u. 130.

[189]) Weish. 11, 17. Vgl. Bruno Bauer, die Religion des A. T., B. I. §. 2. S. 17.

[190]) S. de Wette, bibl. Dogm. §. 99 u. 149. v. Cölln, bibl. Theol. §. 22 u. 79. 80. B. I. S. 125 f. u. 367. 372.

keinen Ort beschränkt sei. So redet Salomo bei der Einweihung des Tempels: „Freilich in Wahrheit sollte Gott wohnen auf der Erde? Siehe, die Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht, gar nun dieses Haus, welches ich gebaut?" Und bei Jesaja spricht Jehovah: „Wo ist ein Haus, das ihr mir bauen könntet, und wo ein Ort zu meiner Ruhestätte?" [191]) — Das Gleiche versteht sich von selbst vom anaxagorischen Noos, der als unkörperlicher und unbegrenzter Geist auch überhaupt über alle Räumlichkeit, geschweige über jede örtliche Begrenzung erhaben ist. — Dann ist die Allgegenwart Jehovahs auch bejahend ausgesprochen, fast immer in Verbindung mit der Vorstellung seiner Allwissenheit und Allwirksamkeit, in den bereits angeführten Stellen, welche lehren, daß sein Geist Himmel und Erde erfülle oder, wie das Buch der Weisheit sich ausdrückt, „durch Alles hindurchgehe", und daß er überall walte und über Alles wache [192]). — Ganz ebenso wird die Allgegenwart auch vom anaxagorischen Noos ausgesprochen; denn auch dieser ist, wie Platon ausdrücklich schreibt [193]), „durch Alles hindurchgehend", und wirkt und waltet durch das ganze Weltall und ist „Wächter über Alles" und allwissend.

Alle die entwickelten Bestimmungen des anaxagorischen und des israelitischen Gottesbegriffes, welche denselben im Grundwesentlichen erschöpfen, fassen wir jetzt in dem Gedanken der ausschliessenden Einheit des anaxagorischen und des israelitischen Gottes zusammen. Obwol Anaxagoras lehrte, daß der unendliche reine Geist oder Noos durch das ganze Weltall walte und selbst das inwohnende Lebensprincip aller Geschöpfe sei, so erkannte er ihn nichtsdestoweniger seiner Wesenheit nach als durchaus Einen und, weil als unkörperlich, auch als aussernatürlich, in absolutem Fürsichselbstsein. Diese Erkenntniß spricht Anaxagoras selber urschriftlich mit der größten Bestimmtheit aus in den bereits angeführten inhaltschweren Worten: „Er ist mit keinem Dinge vermischt, sondern ein Alleiniger er selber für sich selber ist er." Diesen seiner Wesenheit nach Einen und alleinigen reinen Geist betrachtete Anaxagoras aber auch als die Eine und alleinige Alles wirkende und überall waltende Macht im Weltall, und konnte daher auch keiner andern Macht oder keinem andern Gott eine Geltung einräumen neben ihm. Wie Anaxagoras Diesem und der ganzen bisherigen Darlegung zufolge nothwendig denken musste, daß allein der Noos, der Eine unendliche allwissende und

---

[191]) 1 Kön. 8, 27. u. 2 Chron. 6, 18. Jes. 66, 1.

[192]) Jer. 23, 24. Ps. 139, 7 ff. Weish. 1, 7. 12, 1. u. 7, 24.

[193]) *Plat.* Cratyl. p. 413. C. Dazu Phileb. p. 28, E. *Cedren.*, chron. p. 130. *Anaxag.* Fragm. 8 (VI).

allmächtige reine Geist, „Gott ist und keiner mehr, ausser ihm ist kein Gott", so hat er nach dem einstimmigen Zeugnisse des gesammten Alterthums auch in Wirklichkeit gedacht und gelehrt. Wir haben bereits oben aus der Ueberlieferung Platon's vernommen, daß das Werk des Mannes voll war von solchen den Hellenen frevelhaft erscheinenden Reden, in denen er den Naturmächten, die in der hellenischen und allen heidnischen Religionen als Götter verehrt wurden, unter ihnen selbst dem Helios, der Sonne, die göttliche Wesenheit absprach und sie für blose natürliche Dinge erklärte. All die Götter, die in Wahrheit nur vergötterte Bestandtheile der Welt sind, wurden schon durch die oben beleuchtete völlige Entgötterung der Welt in seinem Dualismus des unendlichen reinen Geistes, der sich mit keinem Dinge vermischt, als der Gottheit, und der blosen natürlichen Stoffe als der Bestandtheile der Dinge, nothwendig vernichtet. Ferner haben wir bereits gesehen, daß Anaxagoras auch von keinem Zufall in der Welt wusste und von keinem Verhängniß, ja daß er von dem Letztern, dem in der Vorstellung der Hellenen selbst Zeus und alle Götter unterworfen waren, geradezu behauptete, „das sei ein leerer Name". Jetzt müssen wir noch hören, daß er auch den großmächtigen Donnerer und Vater der Götter und Menschen, Zeus selber, und alle übrigen Götter des hellenischen Himmels insgesammt leugnete. Dies meldet uns Lucian mit der ausdrücklichsten Bestimmtheit, indem er in seiner scherzenden Weise den Zeus in dem bekannten Gespräche Timon wörtlich reden läßt, wie folgt: „Zerbrochen und abgestumpft sind die beiden größten Strahlen meines Blitzes, da ich etwas zu hitzig ihn neulich gegen den Sophisten Anaxagoras schleuderte, welcher seine Anhänger beredete, wir, die Götter, seien überhaupt gar nicht [194])." Und diese Meldung Lucian's wird von allen Seiten so vollständig und ohne jeden Widerspruch bekräftigt, daß es unmöglich ist dagegen auch nur das geringste Bedenken zu erheben. Denn erstens schreibt Irenäus, daß Anaxagoras „auch ein Atheist genannt worden ist" [195]). Einen solchen durften die Alten ihn von ihrem Standpuncte mit demselben Rechte nennen, mit welchem sie wirklich auch die Israeliten Atheisten nannten [196]), weil die Israeliten, wie Anaxagoras, alle heidnischen Götter insgesammt leugneten. Auf dem heidnischen Standpuncte ist es ganz begreiflich, daß der Redner Aristides den Anaxagoras auch mit dem wirklichen Atheisten Diagoras, dem Melier, zusammenstellt [197]), während Appulejus ihn

[194]) *Lucian.* Timon. 10. T. I. p. 118. ed. Hemsterh.

[195]) *Irenaeus* adv. haer. II, 19.

[196]) *Joseph.* c. Apion. II, 14. Schol. ad Ptolem. Tetrab. p. 62. ed. Bas. 1559. Vgl. *Justin. Mart.* Apolog. I. §. 6.

[197]) *Ael. Aristid.* T. III. p. 101. ed. Steph. Vgl. *Cic.* de nat. deor. I, 1.

mit den Atomikern in Eine Classe setzt, von denen man ebenso wie von Anaxagoras behaupte, „daß sie die Götter leugnen“ [198]). Dazu kommt zweitens, daß in der That auch von den Freunden und Anhängern des Anaxagoras bestätigt wird, was Zeus in der angeführten Stelle Lucian's behauptet, sie seien durch ihn zum Nichtglauben an die Götter geleitet worden. So lesen wir selbst von dem großen Geschichtschreiber Thukydides: weil er ein Zuhörer des Anaxagoras war und sich mit dessen Lehre vertraut gemacht hatte, „deshalb, sagt Antyllos, wurde er im Stillen auch für einen Atheisten gehalten“ [199]). Von Metrodoros, dem Lampsakener, ist es gewiß, daß er unverholen, sich an Anaxagoras anschliessend, den Zeus und alle Götter allegorisch als bloße menschliche Begriffe zu erklären versuchte und die homerischen Gesänge in diesen Sinn deutete [200]).

Endlich ist es eine unzweifelhafte Thatsache, von welcher nur das Genauere abweichend berichtet wird, daß Anaxagoras in Athen von den Gegnern des Perikles, seines hochstehenden Freundes, auf dessen Sturz es wenigstens mit abgesehen war, förmlich in Anklage versetzt und in das Gefängniß gebracht worden ist; wie die Einen blos im Allgemeinen sagen, „weil er gegen die Götter frevelte“, wie die Andern insbesondere hervorheben, „weil die Athener die Sonne für einen Gott ansahen, er aber behauptete, sie sei blos eine feurige Masse“, wie Andere sich ausdrücken, „weil er eine neue Ansicht von der Gottheit einführte“ [201]), was alles gleichzeitig bei ihm stattfand. Durch Perikles aber wurde er aus der Gefahr gerettet, und begab sich von Athen nach Lampsakos, wo er dann bis zu seinem Ende lebte. Bei dieser Anklage, welche in Athen gegen Anaxagoras erhoben worden, ist noch ein Umstand besonders bemerkenswerth: nämlich Satyros meldet, unser Klazomenier sei nicht blos beschuldigt worden, daß er gegen die Götter frevele, sondern auch, „daß er persisch gesinnt sei“ und es mit den Feinden der Hellenen halte [202]). Wenn die erstere Beschuldigung vom hellenischen Standpuncte aus vollkommen begründet und berechtigt war, so ist doch die letztere in dem Sinne, wie sie in der Ueberlieferung ausgedrückt wird, ganz unerklärlich bei einem Manne, welcher, abgesehen davon, daß er sich überhaupt nicht um die Politik bekümmert und nur der Philosophie gelebt haben soll [203]), gerade

---

198) *Appulej.* Apolog. p. 453. ed. Oudend.

199) *Marcellin.* vit. Thucyd. p. 4. ed. Duker.

200) *Diog. L.* II, 11. *Tatian.* adv. Graec. 37. p. 80. *Syncell.* chron. p. 149.

201) *Diod. Sic.* XII, 39. *Plutarch.* vit. Pericl. 32. *Joseph.* c. Apion. II, 37. *Suid.* s. v. Ἀναξαγόρας. S. *Schaubach* p. 47 sq.

202) *Satyr.* ap. *Diog. L.* II, 12.

203) *Diog. L.* II, 7. Vgl. *Cic.* de orat. III, 15. u. A. bei Schaubach p. 7 sq.

mit dem größten und ächtesten Hellenen seiner Zeit, mit Perikles, in der vertraulichsten Verbindung stand, und den Geschichtschreiber Thukydides und den Dichter Euripides unter seinen Anhängern hatte. Die Meldung des Satyros muß also auf einem Misverständnisse beruhen, und es ist jetzt ganz leicht zu ermitteln, auf welchem. Wir wissen, daß die alten Perser und Meder darin mit den Israeliten zusammenstimmten, daß sie, nur aus anderer Anschauung, die Götterbilder und Tempel der übrigen heidnischen Völker verabscheuten, und daß sie demgemäß in den Kriegen mit den Hellenen deren Götterbilder und Heiligthümer zertrümmerten [204]). Mit dieser Gesinnung der Perser gegen den hellenischen Cultus waren also die Athener auf die gründlichste und sie empörendste Weise vertraut geworden, und hatten die Greuel, welche von den Persern gegen ihre Heiligthümer verübt worden, gerade in der Zeit des Anaxagoras, der bald nach dem Feldzuge des Xerxes zu ihnen kam, noch in dem frischesten Andenken. Da nun Anaxagoras, indem er die hellenischen Götter insgesammt leugnete, nothwendig auch, wie die Perser, die gesammten hellenischen Götterbilder und Heiligthümer als eine Thorheit verwerfen mußte: so kann auch die Meldung des Satyros, er sei beschuldigt worden, daß er persisch gesinnt sei, schwerlich eine andere Grundlage haben als diese, daß er gegen den hellenischen Cultus so wie die Perser gesinnt war und es darin mit ihnen hielt; dies ist um so weniger zu bezweifeln, da die Anklage wegen persischer Gesinnung eben mit der wegen Frevels gegen die Götter vereinigt gewesen sein soll. Indessen mag Einer auch gegen dieses ganz Unbedenkliche Bedenken hegen, das, was hier erwiesen werden sollte, ist über jeden Zweifel erhoben: daß Anaxagoras einzig und allein den Noos, den unendlichen reinen Geist, als die Gottheit erkannte und keine andern Götter hatte neben ihm, sondern alle andern Götter mit Bestimmtheit leugnete, und daher auch deren Verehrung als eine Thorheit betrachtete.

Ganz Dasselbe lehren, wie Jeder weiß, alle heilige Bücher der Israeliten, sowol die hebräischen als die hellenistischen: „daß Jehovah Gott ist, und keiner mehr [205])." All die andern Götter, welche von den übrigen Völkern verehrt werden, sind ihnen „Nichtigkeiten" und „Wahnwesen" [206]). Daher betrachten sie natürlich auch den gesammten Cultus der übrigen Völker als die größte Verirrung und Thorheit; um so mehr, da sie ihn zugleich völlig unrichtig auffassen und meinen, daß diesen die

---

[204]) S. *Herodot.* I, 131. VIII, 143. *Cic.* de leg. II, 10. *Max. Tyr.* Dissert. VIII, 4. ed. Reisk. u. A.

[205]) 2 Mos. 20, 2. 3. Jes. 45, 5. 1 Kön. 8, 60. Jud. 8, 20. Weish. 12, 13. u. A.

[206]) Ps. 96, 5. Jer. 10, 15. u. s. f.

bloſen todten Bilder der Götter für die Götter ſelbſt gelten. In dieſer wunderlichen Auffaſſung ſagen ſie: „Die Götzen der Völker ſind Silber und Gold, Gemächt von Menſchenhänden; einen Mund haben ſie, und reden nicht; Ohren haben ſie, und hören nicht; auch iſt kein Athem in ihrem Munde [207]).“

Wir haben nun den anaxagoriſchen und den iſraelitiſchen Gottesbegriff ausführlich in allen Grundbeſtimmungen kennen gelernt: nämlich daß ein unkörperlicher und mit keinem Dinge vermiſchter, ſondern allein für ſich ſelbſt ſeiender reiner Geiſt und Verſtand, der unbeſchränkt, allwiſſend, von Ewigkeit, unwandelbar, Urheber und Beherrſcher der geſammten Weltordnung, Alles und überall in ihr wirkend, daher allmächtig und allgegenwärtig, der Eine und alleinige Gott iſt. Jetzt richten wir unſern Blick auf die Welt und unterſuchen, ob auch Dieſe in der Anſchauung des Anaxagoras und der Iſraeliten wirklich die Beſchaffenheit hat, welche ſie, wenn ſie von dem alſo erkannten Gotte gebildet iſt und von ihm durchaus beherrſcht und verwaltet wird, nothwendig haben muß.

Da nach Anaxagoras der reine Noos die Welt mit Allem, was in ihr iſt, gebildet und eingerichtet hat, und ſie fortwährend beherrſcht, und Alles ohne Ausnahme in ihr anordnet und wirkt, indem aus ihr ſowol der Zufall als das Verhängniß als auch jede andere wirkende Macht ausgeſchloſſen iſt: ſo muß nach ſeiner Anſicht die Welt auch durchaus verſtändig oder weiſe oder zweckmäßig, mit Einem Worte, trefflich eingerichtet ſein, und muß Alles, was in ihr geſchieht, verſtändig oder trefflich ſein. Denn, wie Ariſtoteles bemerkt, der anaxagoriſche Noos iſt Beides in Einem, das Alles wirkende Princip „und zugleich Princip der Trefflichkeit“, indem ſich nicht anders denken läſſt, als wie auch Platon dachte, „daß, wenn der Noos Alles anordne, er Alles auch ſo anordne und einrichte, wie es am ſchönſten ſei“ [208]). So mußte nothwendig auch Anaxagoras ſelber denken, und ſo hat er nach den einſtimmigen urkundlichen Vorlagen auch wirklich gedacht. Denn erſtens ſtellt er ſchon gleich in ſeiner oben angeführten Beſchreibung der Weltbildung die Alles einrichtende Thätigkeit des Noos in einem Ausdrucke dar, welcher, genauer angeſehen, nicht blos „einrichten“, ſondern zugleich „ordentlich und ſchön einrichten“ bedeutet; und dieſen Ausdruck gebrauchen auch Platon und die übrigen Alten beſtändig, wo ſie von der weltbildenden und Alles wirkenden Thätigkeit des anaxagoriſchen Noos berichten [209]). Zudem hat

[207]) Pſ. 135, 15 f. Vgl. Pſ. 115, 4 f. 5 Moſ. 4, 28. Jeſ. 40, 18 f. u. ſ. v. Cölln a. a. O. §. 20.

[208]) *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 13. *Plat.* Phaed. p. 97. C.

[209]) *Anaxag.* Fragm. 8 (VI): *πάντα διεκόσμησε νόος.* S. *Schaubach* ad h. l. Vgl. *Bretschneider* ad Jes. Sirac. 16, 27. (17, 4).

er den Noos auch ausdrücklich als Princip der Trefflichkeit bezeichnet, wie Aristoteles aus dem Werke des Anaxagoras mit Bestimmtheit bezeugt: „häufig nennt er den Noos den Urheber der trefflichen und rechten Einrichtung [210])." Dann aber geht auch aus allen Ueberlieferungen der Alten mit vollkommener Klarheit hervor, daß Anaxagoras auch von dem sichtbaren Weltall selbst, wie es in der Wirklichkeit vor uns besteht, nicht anders wusste als daß es überaus herrlich eingerichtet sei und sich durchaus eine bewundernswürdige Vernunft in ihm darstelle. Schon aus dem ganzen Berichte des Aristoteles [211]), wie Anaxagoras seine Ansicht gewonnen und welche Stellung er unter den übrigen vor-platonischen Philosophen eingenommen habe, lässt sich deutlich genug erkennen: daß er eben aus dieser Anschauung des Weltalls behauptet hat, der Noos sei der Anordner und das alleinige Alles wirkende Princip desselben; daß er durchaus nichts Verkehrtes oder Schlechtes in ihm gesehen, und daher auch keine Nöthigung empfunden hat, einen Grund des Schlechten aufzusuchen. Dagegen dem Empedokles, sagt Aristoteles, sei diese Nöthigung entstanden, indem Dieser in der Wahrnehmung, daß auch Schlechtes in der Natur sei, zwei wirkende Principien, die Liebe und den Streit, behauptet habe, die Erstere als Urheberin alles Trefflichen, den Letztern als Urheber alles Schlechten. Auch bezeugt Aristoteles in einer andern Stelle ausdrücklich und mit Verwunderung, daß Anaxagoras „kein Entgegengesetztes zu dem Guten und dem Noos angenommen habe"; und Themistios bezeugt ebenfalls ausdrücklich, daß nach Anaxagoras „nichts Unvernünftiges und Unordentliches in der Natur stattfinde" [212]). Dazu hören wir nun, wie die Anschauung des Anaxagoras von dem sichtbaren Weltall auch von Platon dargestellt wird; Dieser schreibt [213]): „Sollen wir sagen, daß Alles insgesammt und dieses sichtbare Weltall die Macht des Unvernünftigen und Planlosen und der Zufall regiere; oder im Gegentheil, wie die vor uns," er meint den Anaxagoras, „behaupteten, daß ein Noos und eine bewundernswürdige Vernunft es anordnend durchwalte?" Jenes, schreibt er weiter, „erscheint mir selbst als eine Versündigung; aber zu sagen, daß ein Noos Alles einrichte, ist des Anblickes der Weltordnung und der Sonne und des Mondes und der Gestirne und des gesammten Himmelsumschwunges würdig." Daß Platon hier insbesondere auf die Ordnung und Pracht des Himmels hinweist, in welcher sich das Walten des Noos am klarsten offenbart, thut er ganz im Geiste

---

[210]) *Aristot.* de anima I, 2.
[211]) *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 12 sq.
[212]) *Aristot.* Metaph. *A*, 9. p. 257. *Themist.* in Aristot. Phys. fol. 58, b.
[213]) *Plat.* Phileb. p. 28. E.

des Anaxagoras; auch Dieser hebt schon in seiner angeführten Beschreibung der Weltbildung namentlich hervor: „Alles richtete der Noos ein, auch diese Kreisbewegung, in welcher jetzt die Gestirne herumgehen und die Sonne und der Mond und die Luft und der Aether." Wir werden über die Bedeutung, welche die Einrichtung des Himmels auf seinem Standpuncte mit Recht hatte, sogleich noch Gewichtigeres vernehmen.

Wenn nämlich schon die vorgelegten Zeugnisse keinen Zweifel übrig lassen, mit welchen Augen Anaxagoras die Dinge anschaute, so kommt dazu noch die inhaltschwere Meldung des Alterthums, daß er die Betrachtung der herrlichen Einrichtung der Welt überhaupt und insbesondere des Himmels sogar für das höchste Gut und Glück des Lebens erachtet habe. Denn so berichtet Aristoteles [214]): „Anaxagoras soll Einem, der hierüber in Ungewißheit war und fragte, um weswillen wol Jemand eher erwählen möchte geboren zu werden als nicht geboren zu werden, geantwortet haben: um den Himmel zu betrachten und die Einrichtung in der ganzen Weltordnung." Und ganz Dasselbe melden die Spätern; nur daß Diese, ungenauer in ihren Angaben, den Anaxagoras blos von der Betrachtung des Himmels reden lassen, der allerdings und sehr begreiflich auch im Berichte des Aristoteles im Vordergrunde steht. Namentlich schreibt Jamblichos: „Anaxagoras soll, als er gefragt wurde, um weswillen wol Jemand erwählen möchte geboren zu sein und zu leben, auf die Frage geantwortet haben: um den Himmel zu schauen und was an ihm, die Gestirne und den Mond und die Sonne;" und der Sammler Diogenes: „Als er einst gefragt wurde, wozu er geboren sei, sagte er: zur Betrachtung der Sonne und des Mondes und des Himmels [215])." Von Diogenes wird uns auch noch eine andere Aeusserung des Anaxagoras überliefert, welche denselben Sinn des Mannes offenbart. Als nämlich zu ihm, der durch Geburt, Vermögen und Geist vor Vielen zu einer bedeutenden Wirksamkeit im öffentlichen Leben berufen schien, „Jemand sprach: kümmert dich gar nicht das Vaterland? erwiderte er: redet nicht so! denn mich kümmert gar sehr das Vaterland, und zeigte dabei gen Himmel" [216]). Dazu fügen die Alten noch die sehr glaubwürdige Nachricht, daß Anaxagoras auch viele Nächte unter dem freien Himmel durchwacht habe, wie er selber, nach Philon, gesagt haben soll, „um die Weltordnung anzuschauen, womit er auf die Reigen und Umläufe der Gestirne deutete" [217]).

---

[214]) *Aristot.* Eth. ad Eudem. I, 5.

[215]) *Jamblich.* Protrept. 6. *Diog. L.* II, 10. u. A.

[216]) *Diog. L.* II, 7.

[217]) *Philo*, quod mundus sit incorr. p. 488. Vgl. *Philostr.* vit. Apollon. Tyan. II, 5.

Je vollkommener diese Ueberlieferungen mit der Grunderkenntniß des Anaxagoras zusammenstimmen, je einfacher daher das Verständniß derselben ist, und je erhabener zugleich und verehrungswürdiger der Sinn des Mannes, der sich in ihnen ausspricht: desto seltsamer nimmt sich der blinde Eifer und Tadel aus, welchen Lactanz dagegen richtet. Denn um die andern Stellen zu übergehen, in denen er geradezu bizarr redet, so schreibt er in der verständigsten, wie folgt: „Dazu sind wir von Gott gebildet und mit Geist begabt worden, nicht um den Himmel zu betrachten und die Sonne, wie Anaxagoras meinte, sondern um den Werkmeister der Sonne und des Himmels, Gott, mit reiner und ganzer Seele zu verehren [218])." Der Kirchenlehrer hätte schon durch Cicero, den er so fleissig las, wissen sollen, mit welcher Klarheit Anaxagoras erkannte und entwickelte, „daß die Beschaffenheit und Einrichtung aller Dinge durch die Macht und Einsicht des unendlichen Geistes bestimmt und vollendet werde". Ebenso hätte er wissen sollen, was Platon und unzählige Andere berichten, mit welcher Offenheit zugleich Anaxagoras sowol der Sonne als den übrigen Himmelskörpern alle Göttlichkeit absprach, sodaß gerade dies einen Hauptpunct in der Anklage bildete, die zu Athen gegen ihn erhoben wurde, wie Eusebios ausdrücklich sagt, „weil er nicht die Sonne als Gott betrachtete, sondern den Schöpfer der Sonne" [219]). Das war ja die Angel des gesammten anaxagorischen Denkens, daß ein unendlicher reiner Geist oder Noos, d. i. Gott, die ganze Weltordnung hervorgerufen und beherrsche und insbesondere auch „Alles, was am Himmel ist, eingerichtet habe" [220]). Was Anderes konnte demnach Anaxagoras an der Sonne und dem gesammten Himmel mit Bewunderung betrachten und verehren, als eben den Werkmeister, als „die Macht und Einsicht des unendlichen Geistes" oder Gottes, welche sich in der ganzen Weltordnung, aber nirgends so großartig, so überzeugend und ergreifend, wie gerade in der Schöpfung und Einrichtung der Sonne und des Himmels, offenbart? Es ist in der That die reinste und vollste Gottesverehrung, welche dem Anaxagoras in der vorgelegten Ueberlieferung bezeugt wird, daß er die Betrachtung der ganzen Weltordnung und vornehmlich des Himmels auch geradezu für das höchste Gut erklärt und in ihr die höchste Beseligung gefunden habe. Auch ohne diese ausdrückliche Ueberlieferung müsste Jeder schon aus der Grunderkenntniß des Mannes die Gefühle errathen, welche ihn in jenen Nächten beseligten, die er im stillen bewundernden Anschauen des Himmels durchwachte. Diesen Sinn erblickt

---

218) *Lactant.* Inst. VI, 1. Vgl. III, 9, 4. 23, 11.
219) *Euseb.* l. c. XIV, 14.
220) *Plat.* Leg. XII. p. 967 B. Vgl. *Anaxag.* Fragm. 8 (VI).

auch Heinr. Ritter in dem angeführten Berichte des Aristoteles über des Anaxagoras höchstes Gut: „als wenn dies das würdigste Werk des niederen Geistes sei, den ordnenden Gedanken des allwaltenden Geistes nachzudenken [221])." Und den gleichen Sinn schreibt auch Breier dem Anaxagoras zu: „Das Versenken in diesen Geist," den unendlichen allwaltenden Noos, „ist daher auch das wahre Leben und der Zweck der Wissenschaft [222])." Nachdem wir oben gesehen haben, daß dem Anaxagoras die Welt ihrer Substanz nach von dem unendlichen reinen Geiste völlig geschieden und damit entgöttert war, so ergibt sich hier, daß er dagegen in ihrer wunderbaren Einrichtung und Verwaltung die Offenbarung und Verherrlichung der Gottheit anschaute.

Untersuchen wir jetzt die Ansicht der Israeliten, so stellt sich bei diesen aus dem gleichen Gottesbegriffe auch die gleiche unabweisbare Nöthigung heraus, wie bei Anaxagoras, die Einrichtung der sichtbaren Welt und Jegliches, was in ihr geschieht, als durchaus trefflich aufzufassen. Denn die beiden Hauptbestimmungen des anaxagorischen Noos, welche uns Aristoteles angegeben hat, daß er das Alles wirkende Princip „und zugleich Princip der Trefflichkeit" sei, sind in der That auch die beiden unzertrennlichen Hauptbestimmungen des Gottesbegriffes der Israeliten, bei denen sie in den beiden Vorstellungen der Allmacht und der Weisheit Jehovahs auftreten, durch welche Dieser Alles und Alles trefflich mache und wirke. Diese beiden Vorstellungen bilden, nächst der völligen Unkörperlichkeit Jehovahs, so sehr die beiden Hauptbestimmungen des israelitischen Gottesbegriffes, daß in ihnen vorzugsweise sich die ganze Entwickelung des religiösen Bewusstseins des Volkes ausprägt. Dies bezeugt auch Grimm, indem er schreibt [223]): „Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins im hebräischen Volke nahm einen sehr natürlichen Gang. Zuerst trat in demselben die Idee der göttlichen Allmacht hervor, angeregt durch den Eindruck, den die großartigen Werke der Schöpfung oder einzelne gewaltige Naturerscheinungen in dem mehr sinnlichen Menschen hervorbringen. Dies beurkundet schon der Umstand, daß alle frühern hebräischen Namen der Gottheit von deren Größe, Macht und Herrschaft entnommen sind. Erst in der spätern Zeit des Hebraismus, als bei fortgeschrittener Bildung in das religiöse Leben die Reflexion eingetreten war, und man das Nachdenken auf die in der ganzen Schöpfung sichtbare Harmonie und Schönheit, den nach bestimmten Gesetzen und Zwecken geordneten Zusammenhang des Weltgebäudes gerichtet hatte, kam die

[221]) Ritter, Gesch. d. Jon. Philos. S. 230.
[222]) Breier a. a. O. S. 72.
[223]) Grimm a. a. O. Einl. S. XIII f.

Idee der göttlichen Weisheit zu klarerem Bewusstsein; sie trat nun in der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften am schärfsten hervor, und die Weisheit erschien als Einheit und Inbegriff aller Offenbarung des göttlichen Wesens." Nur muß nicht etwa Jemand hieraus die irrige Meinung schöpfen, welche Grimm keineswegs ausdrücken will, als ob beide Vorstellungen nicht gleich von Anfang im israelitischen Gottesbegriffe enthalten gewesen, sondern die letztere erst später entstanden und hinzugekommen wäre. Das Thatsächliche ist blos, daß im Allgemeinen in dem Gottesbegriffe der ältesten heiligen Urkunden die Vorstellung der Allmacht im Vordergrunde steht, dagegen in den spätern, doch schon in dem Buche Hiob und den Sprüchen und vielen Psalmen, die Vorstellung der Weisheit mit „klarerem Bewusstsein" hervortritt; sodaß in diesen die Weisheit oder, mit Aristoteles zu reden, die Bestimmung „Princip der Trefflichkeit" geradezu aus dem Gottesbegriffe herausgehoben und dichterisch als besondere Person veranschaulicht wird, welche die Genossin Jehovahs sei von Anbeginn, mit der er Alles gemacht habe und Alles vollbringe. Doch haben die Israeliten schon gleich im Anfange, sowie sie nothwendig mussten, indem sie Jehovah als reinen Geist erkannten, die Weisheit mit der Allmacht in seinem Begriffe vereinigt. Darüber lässt die heilige Urkunde von der Weltschöpfung, in ihrem elohistischen Bestandtheile wol die älteste des Volkes, die wir besitzen, gar keinen Zweifel übrig. Diese nämlich legt uns in der That eben das, was Aristoteles vom Noos oder Gott des Anaxagoras bezeugt, daß er das Alles wirkende Princip „und zugleich Princip der Trefflichkeit" sei, auch vom Gotte der Israeliten in vollständiger klarer Ausführung vor Augen, indem sie erstens beschreibt, wie Gott Alles wirkte und machte, und dann in beständiger Wiederholung hervorhebt, daß er es zugleich trefflich vollbrachte. Denn so steht hier nach jedem Schöpfungswerke: „und Gott sah, daß es gut war," und zuletzt nach Vollendung der ganzen Weltbildung: „und Gott sah Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut." Das Wort „gut" bedeutet „trefflich"; auch haben die Siebenzig dafür denselben griechischen Ausdruck, welchen Aristoteles gebraucht [224]). Wenn Anaxagoras in seiner Beschreibung der Weltbildung aus dem Chaos die Thätigkeit des Noos in Einem Worte darstellt, welches beide Gedanken, „einrichten" und „trefflich", vereinigt: so wird in der israelitischen Beschreibung der gleichen Weltbildung aus dem Chaos der letztere

---

[224]) *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 13: ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν. De anima I, 2: τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς. Die LXX: καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς, ὅτι καλόν. Weish. 13, 3: ὁ γὰρ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ἔκτισεν αὐτά.

Gedanke besonders ausgesprochen; doch ist in dem Buche Sirach die Thätigkeit Gottes auch in demselben beide Gedanken vereinigenden Worte ausgedrückt, dessen sich Anaxagoras bedient [225]).

Solchem Gottesbegriffe bei den Israeliten entsprach nun auch wirklich ihre Auffassung der Welt als einer trefflichen. Wie jene Worte der Schöpfungsurkunde, so bezeugen dies ihre übrigen heiligen Schriften. In den Psalmen heisst es: „Wie groß sind deine Werke, Jehovah! alle hast du sie mit Weisheit gemacht;" und in den Sprüchen: „Jehovah hat Alles gemacht zu seinem Zwecke [226])." Ebenso bei Sirach: „Alle Werke des Herrn sind sehr gut;" „man darf nicht sagen: was ist das? wozu soll das? denn alles wird zu seiner Zeit erfordert;" und nochmals: „Die Werke des Herrn sind alle gut, und schaffen zu seiner Zeit allen Nutzen; und man darf nicht sagen: dies ist schlechter, als jenes; denn Alles bewährt sich wohl zu seiner Zeit [227])." Eben aus dieser Ansicht von der Beschaffenheit alles Daseienden wird ja auch die Weisheit in dem Buche Hiob, in den Sprüchen, bei Sirach und in dem Buche der Weisheit als „die Werkmeisterin aller Dinge" dargestellt; eben aus dieser Ansicht heisst es von ihr bei Sirach: der Herr „goß sie aus auf alle seine Werke", und im Buche der Weisheit: „sie gehet und dringet durch Alles", und „sie reichet mächtig von einem Ende zum andern, und ordnet Alles wohl."

Also haben wir bei den Israeliten dieselbe Anschauung, wie bei Anaxagoras: daß die Welt, während sie ihrer Substanz nach von der Gottheit völlig geschieden und damit entgöttert, gleichwol in ihrer wunderbaren Einrichtung und Verwaltung die Offenbarung und Verherrlichung der „Macht und Einsicht des unendlichen Geistes" ist. Aus dieser Anschauung heisst es in den Psalmen [228]): „Dich preisen, Jehovah, all deine Werke, und deine Frommen rühmen dich; von deines Königthums Herrlichkeit sprechen sie, und von deiner Macht reden sie, um den Menschenkindern deine Macht kund zu thun und die prachtvolle Herrlichkeit deines Königthums." Ebenso redet Sirach [229]): „Seiner Herrlichkeit voll ist seine Schöpfung; selbst den Frommen hat es der Herr nicht gegeben, alle seine Wunder auszusprechen, welche er, der allmächtige Herr, bereitet hat, daß in seiner Herrlichkeit das All bestände." Gerade das ist das Thema, welches die schönsten ausführlichern Lobpreisungen Jehovahs in

---

225) Sir. 16, 27. (17, 4): ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ. S. *Bretschneider* ad h. l. u. vgl. *Schaubach* ad Anaxag. Fragm. S. p. 111.

226) Ps. 104, 24. Spr. 16, 4. Dazu Kohel. 3, 11. u. A.

227) Sir. 39, 21 f.

228) Ps. 145, 10 f. Vgl. Ps. 8, 2 f.

229) Sir. 42, 16 f.

den Psalmen und im Buche Hiob entwickeln, sowie jener Gesang der drei Männer: „Preiset, all ihr Werke des Herrn, den Herrn" u. s. w., welcher sich in's Einzelne über alles Daseiende verbreitet [230]). — Wir haben oben gesehen, daß dem Anaxagoras sich der unendliche Geist zwar in der ganzen Weltordnung, aber nirgends so großartig und ergreifend offenbarte und verherrlichte, wie in der Schöpfung der Sonne und dem ganzen Bau des Himmels mit seinem Monde und Gestirnen, den er daher beständig mit der größten Bewunderung und Beseligung betrachtete. Dasselbe finden wir ganz natürlich auch bei den Israeliten. So schreibt Jesaja [231]): „Wem denn wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich wäre? spricht der Heilige. Hebt zur Himmelshöhe eure Augen und schauet! Wer hat diese geschaffen? Der herausführt ihr Heer nach der Zahl, sie alle ruft bei Namen; ob seiner großen Macht und gewaltigen Stärke bleibt keiner aus." So redet der König David in einem Psalm, welcher unbestritten ihm zugeeignet wird [232]): „Schau ich deinen Himmel, deiner Hände Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet: was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du auf ihn sieheſt!" Und in einem andern Psalm, welcher allgemein ebenfalls für ächt davidisch gilt [233]): „Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit, und seiner Hände Werk verkündet die Veste. Ein Tag dem andern sagt den Spruch, eine Nacht der andern meldet die Kunde: kein Spruch und keine Worte, deren Stimme man nicht vernähme. Durch alle Lande geht ihr Klang, bis an's Ende der Welt ihr Ruf, woselbst er der Sonne ein Zelt aufgeschlagen. Und diese, dem Bräutigam gleich, der hervortritt aus der Kammer, freut sich wie ein Held zu laufen den Pfad. Vom Ende des Himmels ihr Aufgang, und ihr Umschwung bis an seine Enden, und Nichts ist geborgen vor ihrer Gluth." Endlich hören wir noch Sirach, welcher die Betrachtung des Himmels auch geradezu, wie Anaxagoras, für die größte Beseligung erklärt, indem er schreibt [234]): „Wer wird es satt, seine Herrlichkeit zu schauen, die Pracht der Himmelshöhe, die Veste der Reinheit, die Gestalt des Himmels im herrlichen Ansehen! Die Sonne in ihrer Erscheinung verkündet (sie) beim Aufgange, ein wunderbares Werkzeug, ein Werk des Höchsten." „Groß ist der Herr, der sie erschaffen, und auf dessen Gebot durcheilet sie ihre Laufbahn. Und der Mond hält in Allem seine Zeit, zur Bestimmung der Fristen und zum Zeichen der Zeit." „Er nimmt zu wunderbarlich, im Wechsel. Ein

[230]) Ps. 104. Hiob 38, 1 ff. Gesang d. drei Männer 34 ff.
[231]) Jes. 40, 25 f.
[232]) Ps. 8, 4 f.
[233]) Ps. 19, 2 f.
[234]) Sir. 43, 1 ff.

Werkzeug der Heerschaaren in der Höhe, leuchtet er an der Veste des Himmels. Die Schönheit des Himmels ist der Glanz der Sterne, eine leuchtende Welt, in der Höhe des Herrn. Auf das Gebot des Heiligen stehen sie in Ordnung, und werden nicht müde auf ihren Wachen."

Noch müssen wir den Tadel näher beleuchten, welchen Platon und Aristoteles hierbei gegen Anaxagoras richten und die Spätern wiederholen. Der Erstere lässt in seinem Phädon den Sokrates die Anforderung an Anaxagoras stellen: da er lehrte, daß der Noos der Urheber und Anordner von Allem sei, dieser aber vermöge seines Wesens, als reiner Geist und Verstand, nothwendig Alles auf's beste anordnen müsse, so hätte er auch bei jedem Einzelnen die Ursache angeben sollen, aus welcher es so, wie es ist, am besten eingerichtet sei: warum z. B. die Erde platt oder rund sei, warum in der Mitte des Weltgebäudes, ebenso warum die Sonne und der Mond und die Gestirne in ihrer Schnelligkeit, ihren Umläufen und andern Veränderungen auf die Weise, wie sie sich zu einander verhalten, am besten geregelt seien; dies aber sage Anaxagoras nicht, sondern im Gegentheil gebe er natürliche Ursachen an, aus denen Alles so, wie es ist, geworden sei und sich verhalte, Luft und Aether und Wasser und vieles andere Unpassende. Und auf dieselbe Anforderung und denselben Vorwurf geht die Rede des Aristoteles hinaus: „Anaxagoras bedient sich des Noos als Werkzeuges zur Weltschöpfung; und wann er sich in Verlegenheit befindet, aus welcher Ursache Etwas mit Nothwendigkeit statt habe, dann ziehet er ihn herbei, im Uebrigen aber führt er Alles eher als Ursache des Geschehenden an, als den Noos [235])."

Was nun erstens dies betrifft, Anaxagoras hätte mit Bestimmtheit angeben sollen, inwiefern in der Welt Alles und Jedes so, wie es ist, am besten eingerichtet sei, so ist wol klar, daß damit von ihm eine Auskunft verlangt wird, die sonst noch Niemand von einem Sterblichen verlangt hat oder von einem erwartet. Nur soviel dürfte ihm gerügt werden, daß er, wie aus dem ganzen Tadel hervorgeht, zu sehr dabei stehen blieb, die Weltordnung nur im Allgemeinen zu bewundern, während seine Grunderkenntniß allerdings, wie Platon richtig bemerkt, ihn hätte nöthigen sollen, die Trefflichkeit oder Zweckmäßigkeit in der Beschaffenheit und Einrichtung der Dinge auch, wenigstens soweit er vermochte, in's Genauere aufzusuchen und nachzuweisen; dies hätte er nicht unterlassen sollen, so Recht er auch hatte, wenn er, wie Cicero berichtet [236]), über die Beschränktheit der menschlichen Einsicht klagte. Es ist jedoch zur

[235]) *Plat.* Phaed. p. 97 sq. *Aristot.* Metaph. A, 4. p. 14.
[236]) *Cic.* Acad. I, 12.

Milderung des Vorwurfs zu erwähnen, daß auch die Israeliten gar nicht anders thun als Anaxagoras, sondern in ihren heiligen Schriften ebenfalls die Herrlichkeit und Weisheit der ganzen Weltordnung beständig blos im Allgemeinen bewundern und das Daseiende und Geschehende in der Natur blos so, wie es sich darstellt, bewundernd beschreiben, ohne in's Genauere einzugehen und zu sagen, inwiefern Jedes so, wie es ist oder geschieht, am trefflichsten sei; diese Betrachtung wird selbst nicht von Sirach unternommen, der doch gerade die Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Dinge unter Allen am meisten in's Auge gefasst hat[237]). Kann auch diese Unterlassung freilich auf dem religiösen Standpuncte nicht mit demselben Rechte gerügt werden wie auf dem philosophischen, so ist es doch merkwürdig, daß Anaxagoras auch hierin mit den Israeliten zusammenstimmt und zwar so vollkommen, wie er gar nicht sollte. — Dagegen kann es scheinen, daß er aus der Uebereinstimmung mit ihnen völlig herausgetreten sei in dem, was Platon und Aristoteles hinzufügen: er habe bei der Beschreibung der Weltbildung in's Einzelne anstatt des Noos natürliche Ursachen wirken lassen. Daraus kann leicht die Meinung entstehen, daß dem Anaxagoras der Noos doch nicht das alleinige Alles wirkende Princip gewesen sei, ungeachtet Platon und Aristoteles selber, wie wir gesehen, dies mit der größten Bestimmtheit bezeugen, und auch Anaxagoras selber urschriftlich ausspricht: „wie es sein sollte und wie es war und so Vieles jetzt ist und wie es sein wird, Alles richtete der Noos ein." Aber diese Meinung wäre ganz unrichtig und unhaltbar. Schon von selbst leuchtet ein, daß Anaxagoras doch unmöglich so, wie er in den eben angeführten Worten thut, reden konnte, wenn er die natürlichen Ursachen nicht als blose Mittel des Alles wirkenden und einrichtenden Noos auffasste. Und dazu liegt uns glücklicher Weise ein bestimmter Punct und gerade derjenige, welcher an seiner Beschreibung der Weltbildung am schärfsten gerügt wird, noch urschriftlich vor, bei dem wir uns mit eigenen Augen zu überzeugen vermögen, daß Anaxagoras die natürlichen Ursachen wirklich so aufgefasst hat. Nämlich Clemens der Alexandriner schreibt, den platonischen und aristotelischen Vorwurf genauer bezeichnend und begründend, wie folgt[238]): „Anaxagoras setzte zuerst den Noos über die Dinge; aber auch er hielt das wirkende Princip nicht fest, indem er gewisse unvernünftige Wirbel schilderte bei der Unthätigkeit und Verstandlosigkeit des Noos." Hier meint Clemens ohne Zweifel jene Kreisbewegung, vermöge welcher nach Anaxagoras die Sonderung der gleichartigen Stoffmassen aus dem Durcheinander im

[237]) S. Sir. 42, 15 ff. Vgl. Ps. 104. u. Hiob 38, 1 ff.

[238]) *Clem. Alex.* Strom. II, 4. p. 435. ed. Potter.

Chaos vollbracht wurde. Darüber redet aber Anaxagoras selber also: „Alles richtete der Noos ein, auch diese Kreisbewegung, in welcher jetzt die Gestirne herumgehen u. s. w.; diese Kreisbewegung aber bewirkte die Absonderung, und es sonderte sich das Dichte von dem Dünnen, das Warme von dem Kalten, das Helle von dem Finstern, das Trockene von dem Nassen." In diesem Bruchstücke sagt ja Anaxagoras mit den klarsten Worten, daß der Noos die Kreisbewegung entstehen ließ und sich derselben nur als Mittels bediente, um die Sonderung der Stoffmassen zu vollbringen. Daher auch die Alten ganz richtig, indem sie die Kreisbewegung ebenfalls nur als Anordnung oder mittelbares Wirken des Noos auffassen, beständig sagen: der Noos sonderte die Stoffmassen. Demnach war die gerügte anaxagorische Beschreibung der Weltbildung gar nichts Anderes, als was wir auch in der israelitischen Schöpfungsurkunde, nur nicht in derselben bestimmten Ausführung, vor uns haben. Denn auch nach dieser, wenn wir sie genauer ansehen, vollbringt Gott nicht Alles selber unmittelbar, sondern die Weltbildung geschieht auf seinen Befehl, d. i. auf seine Anordnung; er spricht: „Es werde Licht", „Es werde eine Veste inmitten der Wasser", „Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an Einen Ort, und es erscheine das Trockene", „Es lasse die Erde Gras sprossen", „Es werden Lichter an der Veste des Himmels", „Es wimmle das Wasser von Gewimmel lebendiger Wesen, und Gevögel fliege über der Erde an der Veste des Himmels", „Es bringe die Erde hervor lebendige Wesen nach ihrer Art". Und von allen den Dingen, die auf Gottes Geheiß oder Anordnung entstehen, von den Thieren, welche auf seinen Befehl die Erde hervorbringt, sagt die Urkunde freilich auch wieder: Gott machte sie; gleichwie die Alten von dem, was auf Anordnung des Noos geschah, sagen: der Noos machte es, z. B. er sonderte die Stoffmassen. Daß die israelitische Urkunde den ganzen Proceß der Weltbildung in dem kurzen Zeitraum von sechs Tagen vollbracht werden läßt, ist blos eine dichterische Einkleidung, durch welche die Beschaffenheit des Processes selbst gar nicht verändert, sondern nur die Dauer desselben verkürzt wird. Die israelitische Urkunde gibt nun in ihrer dichterischen Anschauung nicht das Genauere an, in welcher bestimmten Weise Jedes auf Gottes Anordnung geschah. Darüber handelte aber Anaxagoras ausführlich, sodaß er in jenen natürlichen Ursachen, die er wirken ließ, eben die bestimmte natürliche Weise beschrieb, in welcher der Noos oder Gott den Proceß der Weltbildung sich vollziehen ließ; nur daß er, nachdem er einmal den Noos für den Urheber und Anordner von Allem erklärt hatte, nicht bei jedem Einzelnen wiederholendlich auf ihn hinwies, sondern wenn er den natürlichen Grund nicht anzugeben wusste, aus welchem Etwas so oder so geschah, dann sagte: „der Noos

wollte dies so machen [239])." Damit meinte er offenbar nicht, was die Alten ihm unterlegen wollen: das Uebrige wirkten natürliche Ursachen, dies aber wirkte der Noos; sondern nur: auch dies richtete der Noos ein, doch weiß ich nicht, aus welchem natürlichen Grunde gerade in dieser bestimmten Weise. Was von der Weltbildung, gilt auch von allen Vorgängen in der Natur überhaupt; wenn die heiligen Schriften blos im Allgemeinen aussagen: Gott lasse regnen, lasse Schnee und Hagel herabfallen u. s. w., so gab Anaxagoras auch die bestimmte natürliche Weise an, wie dies Alles geschehe, ohne damit im Entferntesten darthun zu wollen, daß nicht der Noos dies alles wirke, der ja nach seiner ausdrücklichen Lehre die ganze Weltordnung eingerichtet hat und durchaus verwaltet, wie oben zur Genüge gezeigt worden ist. Es ist den Alten schwer geworden, die beiden anaxagorischen Gedanken, daß der unendliche Geist oder Noos Alles wirke und daß nichtsdestoweniger Alles nach natürlichen Ursachen und Gesetzen stattfinde, mit einander zu vereinigen, obwol auch schon Platon in gewissem Maaße beide vereinigt und, wie bereits Simplicius ihm entgegenhält, das, was er bei Anaxagoras tadelt, in seinem Timaios selber thut [240]); die Alten übersahen, daß Anaxagoras auch die natürlichen Ursachen nur als Mittel und Anordnung des Noos denken konnte. Dagegen der christlichen Weltansicht, welche die anaxagorische ebenso wie die israelitische zu ihrer allgemeinen Grundlage hat, macht die Vereinigung der beiden Gedanken gar keine Schwierigkeit; daher ist denn auch Anaxagoras von den christlichen Gelehrten gegen den angegebenen Tadel der Alten auf das kräftigste in Schutz genommen worden [241]). — Hiernach kehren wir in den Gang unserer Untersuchung zurück.

Es hatte sich zuletzt ergeben, daß Anaxagoras, da er lehrte, daß der unendliche reine Geist oder Noos die ganze Weltordnung eingerichtet habe und Alles in ihr, gleichviel ob unmittelbar oder mittelbar, wirke, auch nothwendig Alles, wie es ist und geschieht, als trefflich auffassen musste und wirklich so auffasste. Jetzt entsteht die Frage: wie dachte er von allem dem, was der gewöhnlichen Anschauung sich als Verkehrtes oder Schlechtes in der Natur darstellt? Da er neben dem Noos keine andere wirkende Macht, also auch kein Princip des Schlechten, hatte, wie Empedokles neben der Aphrodite den Neikos, sondern den Noos für den alleinigen Urheber und Anordner von Allem erklärte: so musste er ihn auch als den Urheber alles dessen betrachten, was der gewöhnlichen

239) *Joann. Philop.* in Aristot. Metaph. A, 4. fol. 2, b.

240) *Simplic.* in Phys. fol. 38, a.

241) S. *Hemsen* p. 89 sq. *Bayle*, Dict. hist. et crit. s. v. Anaxagoras, not. q. Le Batteux a. a. O. S. 244 f. u. Heinr. Ritter, Gesch. der Ion. Philos. S. 246 f. Gesch. d. Philos. B. I. S. 317 f.

Anschauung nach schlecht ist. Das leuchtet von selbst ein, und wird auch schon von Alexander von Aphrodisias ausdrücklich hervorgehoben, welcher schreibt[242]): „Anaxagoras behauptete, daß der Noos das wirkende Princip sowol des Guten als auch des Schlechten sei," versteht sich, des Schlechten nach gewöhnlicher menschlicher Auffassung. Anaxagoras konnte aber den Noos, den reinen Geist und Verstand, durchaus nichts Anderes als Verständiges und Treffliches anordnen und wirken lassen; also konnte er auch unmöglich einräumen, daß irgend Etwas in der Natur wirklich schlecht sei. Auch räumte er es in der That nicht ein, sondern lehrte mit Bestimmtheit, wie gezeigt worden, „daß nichts Unvernünftiges und Unordentliches in der Natur stattfinde"[243]). Blieb er nun dabei stehen, blos überhaupt zu leugnen, daß irgend Etwas in der Natur schlecht sei? oder versuchte er das scheinbar Schlechte irgendwie zu erklären, ihm einen Zweck unterlegend, durch den es sich als Werk des Noos rechtfertigte? oder wies er dabei, wie bei dem scheinbar Zufälligen, auf die Beschränktheit der menschlichen Einsicht? Hierüber erhalten wir keine Auskunft von den Alten, sondern müssen uns mit der Thatsache begnügen, daß in der Weltansicht des Anaxagoras das sichtbare Schlechte in der Natur sich als ein Problem herausstellt, welches irgend eine Lösung fodert. Diese Thatsache ist jedoch vollkommen ausreichend, um auch an ihr wieder die völlige Einerleiheit der anaxagorischen Weltansicht mit der israelitischen einzusehen, indem die letztere ganz dasselbe Problem darbietet und zugleich löset, mag auch die bestimmte Lösung immerhin eine andere sein auf dem religiösen Standpuncte, als die, welche Anaxagoras auf dem philosophischen Standpuncte finden konnte.

Nämlich auch die Israeliten haben neben dem unendlichen reinen Geiste oder Jehovah keine andere wirkende Macht oder keinen andern Gott, also auch keinen, von dem sie, wie die Aegypter von Typhon, das Schlechte in der Natur herleiten könnten; sondern indem sie Jehovah für den alleinigen Urheber und Anordner von Allem erkennen, so müssen sie ihn nothwendig auch für den Urheber des Schlechten ansehen. Und dafür sehen sie ihn auch in der That an; denn so redet Jehovah bei Jesaja, auf jenes Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter haben neben mir," hinweisend: „Ich bin Jehovah und keiner mehr; der Licht bildet und Finsterniß schaffet, Heil bewirket und Uebel schaffet; ich Jehovah thue dieses alles." Hier hebt Jesaja, wie schon v. Cölln bemerkt, mit Nachdruck hervor, auch das Schlechte und das „Uebel sei von Gott gebildet worden, damit nicht etwa der Ursprung

---

[242]) *Alexand. Aphrodis.* in Aristot. Metaph. p. 27. ed. Lat.

[243]) *Themist.* in Aristot. Phys. fol. 58, b. *Aristot.* Metaph. *A*, 9, p. 257.

desselben auf ein anderes göttliches Wesen leite“ [244]). Und ganz übereinstimmend lehrt auch Sirach [245]): „Gutes und Schlechtes, Leben und Tod, Armuth und Reichthum ist von dem Herrn.“ Wie vermochten aber die Israeliten Jehovah, der als der Weise nur Treffliches wirken kann, für den Urheber auch des Schlechten anzusehen, wenn sie dem Schlechten nicht gleichzeitig einen Zweck unterlegten, durch den es sich als sein Werk rechtfertigte? Freilich hätten sie nun besser gethan, dabei stehen zu bleiben, wobei vielleicht Anaxagoras stehen geblieben ist, daß auch das sichtbare Schlechte in der Natur, weil Alles durch Gottes Weisheit gebildet worden, nothwendig einen Zweck haben müsse, den nur die beschränkte Einsicht des Menschen nicht zu erkennen vermöge. Aber damit haben die Israeliten sich nicht beruhigt, sondern sind dazu fortgeschritten, das Schlechte auch mit Bestimmtheit zu erklären, und zu behaupten, daß es von Jehovah zur Bestrafung der Vergehungen der Menschen erschaffen sei [246]). Aus dieser Quelle, aus der Nöthigung, das durch den Gottesbegriff gesetzte Problem des sichtbaren Schlechten in der Welt zu lösen, ist die bekannte Vergeltungstheorie entsprungen, welche die ganze sittliche Anschauung des israelitischen Volkes beherrscht und ihr ein durchaus eigenthümliches Gepräge aufdrückt. So wird schon gleich in der mosaischen Urgeschichte des Menschen, wie bereits v. Cölln zeigt, das größte aller natürlichen Uebel, der Tod oder die Sterblichkeit, als eine Strafe Gottes dargestellt, weil der Mensch, von der listigen Schlange verführt, das Gebot, nicht vom Baume der Erkenntniß zu essen, übertreten habe. Auch in einer andern Stelle des ersten Buches Mose sagt Jehovah ausdrücklich: „Nicht soll mein Geist im Menschen walten ewiglich, wegen ihrer Vergehung; er ist Fleisch, und seien auch seine Tage hundertundzwanzig Jahre [247]).“ Demgemäß lehrt auch Sirach [248]): „Vom Weibe der Sünde Ursprung, und um ihretwillen sterben wir alle.“ Und ebenso das Buch der Weisheit [249]): „Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit, und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens; aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen.“ Daß hier jene listige Schlange der mosaischen Urgeschichte als der Teufel gedeutet wird, geschieht durch Anschliessung an die zoroastrische Anschauung, aus

---

[244]) Jes. 45, 6 f. v. Cölln a. a. O. §. 20. B. I. S. 114.

[245]) Sir. 11, 14.

[246]) S. de Wette, bibl. Dogm. §. 105 u. 162. und v. Cölln, bibl. Theol. §. 35 u. 86. B. I. S. 183 u. 387.

[247]) 1 Mos. 2, 17. u. 3, 22. 6, 3. Dazu v. Cölln a. a. O. §. 45. B. I. S. 225 f.

[248]) Sir. 25, 32.

[249]) Weish. 2, 23 f.

welcher die Israeliten seit ihrer nähern Bekanntschaft mit derselben die Vorstellung Ahriman's, jedoch nur beiläufig, aufgenommen haben, um sich seiner als Beistandes bei der Lösung des angegebenen Problems zu bedienen [250]). Wie der Tod, so wird auch der Aussatz und überhaupt jede Krankheit als Gottes Strafe für Vergehung betrachtet [251]). Auf dieselbe Weise werden auch alle ausserordentlichen verderblichen Vorgänge in der Natur erklärt, z. B. jene ungeheure Wasserfluth, welche dadurch zu einer Sündfluth wird; und der durch einen vulkanischen Ausbruch erfolgte Untergang Sodoms und Gomorra's. Ebenso erklären die heiligen Schriften der Israeliten alle andern verderblichen Ereignisse, jede Verheerung des Landes durch Heuschrecken, durch Pest, jede übermäßige Dürre, den furchtbaren Meeressturm u. s. f. [252]). Demnach entwickelt auch hier wieder Sirach gar nicht eine nur ihm eigenthümliche Lehre, sondern spricht die Ansicht, welche schon durch all die ältesten heiligen Schriften herrscht, blos mit der größten Bestimmtheit und Klarheit aus, indem er schreibt von Gott [253]): „Seine Wege sind für die Frommen eben, dagegen den Sündern voll Anstoß. Gutes ist für die Guten geschaffen von Anfang, dagegen für die Sünder Böses. Die Hauptbedürfnisse für das Leben des Menschen sind: Wasser, Feuer und Eisen und Salz und Waizenmehl und Honig und Milch, Traubenblut und Oel und Kleidung. Alle diese Dinge sind für die Frommen zum Nutzen, dagegen verwandeln sie sich für die Sünder zum Schaden." „Feuer und Hagel und Hunger und Pest sind alle zur Rache geschaffen. Die Zähne der Raubthiere und Skorpionen und Schlangen und das Schwert, das Rache nimmt an den Gottlosen zum Verderben, freuen sich seines Befehls, und sind auf Erden bereit, wenn er ihrer bedarf, und zu ihrer Zeit übertreten sie nicht sein Gebot. Darum bin ich von Anfang fest geblieben, und hab' es bedacht und in Schrift hinterlassen. Die Werke des Herrn sind alle gut, und schaffen zu seiner Zeit allen Nutzen; und man darf nicht sagen: dies ist schlechter als jenes; denn Alles bewährt sich wohl zu seiner Zeit." „Denn Tod und Blutvergiessen und Hader und Schwert, Unglücksfälle, Hunger und Verderben und Plage, für die Gottlosen ist dies alles geschaffen, und um ihretwillen kam die Wasserfluth."

---

250) S. v. Cölln a. a. O. §. 99. vgl. §. 45. Strauß, Glaubenslehre §. 53. u. A.

251) Siehe z. B. 4 Mos. 12, 10. 2 Kön. 5, 27. 2 Chron. 26, 19. Ps. 103, 9.

252) S. Joel 1, 1 ff. 2 Sam. 24, 15. Jer. 8, 3. u. 14, 1 f. Jona 1, 4 f. u. A.

253) Sir. 39, 29 ff. u. 40, 9 f. Dazu Weish. 16, 24.

Wie aus der Grundlehre des Anaxagoras, daß der Noos, welcher seinem Begriffe gemäß nur Verständiges und Treffliches hervorbringen und anordnen kann, der Urheber und Anordner von Allem sei, sich das sichtbare Schlechte und Verderbliche in der Natur als ein Problem herausstellt, ebenso das Schlechte und Verkehrte in den menschlichen Geschicken. Oder sollte Anaxagoras etwa geglaubt haben, daß das menschliche Leben nicht unter der Waltung des Noos stehe? Aber unmöglich konnte er doch denken, wie er nach den urkundlichen Vorlagen dachte, daß der Noos das Vergangene und das Gegenwärtige und das Zukünftige, kurz Alles, einrichte, daß er Alles und Jedes wisse und Wächter über Alles sei, und nur die menschlichen Angelegenheiten und Geschicke nicht anordne, nur von diesen nicht wisse und nur über diese nicht wache. Unmöglich konnte Anaxagoras doch auch den Zeus und all die übrigen Götter, welche von den Hellenen gar nicht als bloße Naturmächte, sondern im Gegentheil vorzugsweise als Gebieter über Heil und Unheil des menschlichen Lebens verehrt wurden, hinwegleugnen, ohne an deren Stelle aber den Noos als Anordner auch der menschlichen Geschicke einzusetzen und diesem die Waltung zu übergeben, die er Jenen absprach. Hätte er die menschlichen Geschicke nicht unter die Waltung des Noos gestellt, so hätte er nothwendig annehmen müssen, daß sie vom Verhängniß oder vom Zufall bestimmt werden; aber auch das Verhängniß und den Zufall leugnete er ja ausdrücklich und erklärte Beide für leere Begriffe, wie oben gezeigt worden. Also war er unumgänglich genöthigt den Noos für den Anordner der menschlichen Geschicke anzusehen.

Nachdem wir uns klar gemacht haben, daß Anaxagoras zufolge seiner Grunderkenntniß schlechterdings diese Ansicht haben musste, so ist jetzt noch zu erweisen, daß er auch zufolge der Ueberlieferung sie wirklich gehabt hat. Erstens berichten die Alten einstimmig, wie ausführlich dargelegt worden ist, Anaxagoras habe den Noos als die Eine und alleinige Alles wirkende und anordnende Gottheit betrachtet, ohne daß sie irgendwo auch nur im Entferntesten andeuten, er habe wunderlichen Denkens das menschliche Leben von dem Walten der Gottheit oder des Noos ausgenommen. Freilich geht aus allen Vorlagen hervor, daß er den Noos mehr nach seinem Wirken und Walten im Weltganzen und insbesondere in der Natur betrachtet, dagegen die menschlichen Dinge wenig zum Gegenstande seines Nachdenkens gemacht hat. Aber selbst wenn er das menschliche Leben gänzlich aus seiner Betrachtung ausgeschlossen hätte, so würde daraus nicht im Geringsten folgen, daß er es auch aus dem Gebiete der Waltung des Noos ausgeschlossen habe. Zweitens aber wird die Sache durch das ausdrückliche Zeugniß Plutarch's entschieden, welches jede weitere Untersuchung überflüssig macht. Dieser

legt dem Anaxagoras die Ansicht von der Fürsorge des Noos auch für die menschlichen Angelegenheiten mit so großer Bestimmtheit bei, daß er ihm dieselbe sogar zum Vorwurf anrechnet. Nämlich also schreibt Plutarch gegen Anaxagoras und zugleich gegen Platon, der in seinem Timaios sich hierin an den Klazomenier anschloß [254]): „Beide irren daher gemeinschaftlich, daß sie die Gottheit für die menschlichen Angelegenheiten sorgen und um deren willen die Weltordnung einrichten lassen; denn", so meint Plutarch, „das selige und unsterbliche und vollkommene und jedem leider unzugängliche Wesen, welches ganz im Zusammenhalten der eigenen Glückseligkeit und Unsterblichkeit aufgeht, ist unbekümmert um die menschlichen Dinge." Und dazu werden wir sogleich hören, daß Plutarch der anaxagorischen Ansicht vom Walten des Noos über die menschlichen Geschicke auch eben den Widerspruch der Erfahrung entgegenhält, von dem hier die Rede ist. Es leuchtet ein, daß Plutarch, hätte Anaxagoras diese Ansicht nicht wirklich vorgetragen, auch unmöglich eine solche Kritik gegen ihn richten konnte, ohne eine Lächerlichkeit zu begehen, deren er sich doch nirgends schuldig macht. Demnach ist gar nicht zu bezweifeln, daß Anaxagoras diese Ansicht, die wir ihm selbst schon ohne ausdrückliche Bezeugung zuschreiben müssten, wirklich gehabt, daß er wirklich auch die menschlichen Angelegenheiten und Geschicke unter die Waltung des Noos gestellt hat. Wenn aber Anaxagoras also that, dann musste ihm bei der nähern Betrachtung auch nothwendig das Problem entgegentreten: wie gehet es zu, daß dennoch nach der täglichen Erfahrung so häufig der Schlechte sich des besten Wohlergehens erfreut, hingegen der Tugendhafte von dem schwersten Ungemach getroffen wird, da es doch ganz undenkbar, daß der Noos, „der Urheber der trefflichen und rechten Einrichtung" aller Dinge, wenn er über die menschlichen Geschicke waltet, nicht auch diese durchaus trefflich und recht einrichten sollte? Es wird uns nicht gemeldet, wie Anaxagoras dieses Problem gelöst, auch nicht einmal, ob er es überhaupt in Erwägung gezogen habe. Da seine Betrachtung, wie schon bemerkt, mehr auf das Weltganze und insbesondere auf die Natur als auf die menschlichen Dinge hingewandt war, so ist es sehr glaublich, daß dieses Problem gar nicht vor sein Bewusstsein getreten ist. Nichtsdestoweniger leuchtet aber ein, daß seine Lehre vom Noos als der Einen allwaltenden Gottheit, falls er unternommen hätte sie auch auf dem Gebiete des menschlichen Lebens bestimmter zu entwickeln und zur vollen Geltung zu bringen,

---

[254]) *Plutarch.* de plac. phil. I, 7, 7. ap. *Euseb.* Praep. Ev. XIV, 16. p. 753: *κοινῶς οὖν ἁμαρτάνουσιν ἀμφότεροι, ὅτι τὸν θεὸν ἐποίησαν ἐπισταφερόμενον τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τούτων χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα κτλ.*

ihm unausbleiblich den angeführten Widerspruch der Erfahrung hervorrufen mußte, den sie einem Jeden, welcher bestimmter in sie eingeht, hervorruft. Um hingegen kein Bedenken übrig zu lassen, so hebt auch in der That schon Plutarch diesen Widerspruch der Erfahrung gegen die Lehre des Anaxagoras ausdrücklich hervor, indem er gegen ihn, und zugleich wieder gegen Platon, wörtlich schreibt, wie folgt [255]): „Aber wenn die Gottheit", er redet vom anaxagorischen Noos, „ist und durch deren Fürsorge die menschlichen Angelegenheiten verwaltet werden, wie gehet es zu, daß der Schlechte im Glücke lebt, dagegen der Gute leidet?" Diese Thatsache aber, die schon für sich selbst völlig klar ist und hier überdies noch von Plutarch mit der größten Bestimmtheit bezeugt wird, daß aus der Lehre des Anaxagoras nicht blos das sichtbare Schlechte in der Natur, sondern auch das Verkehrte in den menschlichen Geschicken, das häufige Glück des Bösen und das häufige Ungemach des Guten, sich als ein Problem herausstellt, gleichviel ob Anaxagoras selber dieses Problem sich deutlich gemacht und eine Lösung desselben versucht habe oder nicht, genügt wieder vollkommen zum Beweise der völligen Einerleiheit der anaxagorischen Grundansicht mit der israelitischen, weil auch diese ganz dasselbe Problem darbietet zugleich mit einer Lösung im Buche Hiob, welche ohne Zweifel auch von Anaxagoras gegeben werden mußte, wenn er das Problem erfaßte und zu lösen versuchte.

Indem die Israeliten aus der gleichen Nöthigung ihrer Grundansicht, wie Anaxagoras, die beiden Gedanken vereinigten, daß, wie die Natur, auch das menschliche Leben unter der alleinigen Waltung des Einen Gottes, des unendlichen reinen Geistes oder Jehovahs, stehe, und daß sein Walten durchaus trefflich und recht sei: so wurden sie dadurch vermocht die bereits angegebene auf dem religiösen Standpuncte nahe liegende Vergeltungslehre zu ergreifen, in welcher sie alles den Menschen treffende Uebel als Strafe Gottes erklärten und daher bei allem Ungemach sowol des ganzen Volkes wie jedes Einzelnen Verschuldung voraussetzten; worüber v. Cölln das Genauere in den heiligen Schriften des Volkes nachweist [256]). Aus dieser Auffassung reden im Buche Hiob die Bestreiter des frommen Dulders und sagt Eliphas: „Gedenke doch, wer kam unschuldig um, und wo wurden Redliche vernichtet? Sowie ich gesehen, die Böses pflügen und Unheil säen, die ernten es [257])." Indem

---

[255]) *Plutarch.* II. cc. *πῶς δὲ, εἴπερ ὁ θεός ἐστι καὶ τῇ τούτου φρονήσει τὰ κατ' ἄνθρωπον οἰκονομεῖται, τὸ μὲν κίβδηλον εὐτυχεῖ, τὸ δὲ ἀστεῖον ἐναντίον πάσχει; κτλ.*

[256]) v. Cölln a. a. O. §. 60 ff.

[257]) Hiob 4, 7 f.

die Israeliten also lehrten, mochten sie freilich wol mit einer großen Summe der Erfahrung sich in Uebereinstimmung wissen. Wie aber, wenn die Erfahrung ihnen auch vor Augen stellte, was sie in allen Zeiten vor Augen stellt, daß allerdings auch Tugendhafte von Ungemach heimgesucht werden, und dagegen Frevler im Glücke leben? Hierdurch wären sie, hätten sie bereits das Jenseits in dem christlichen Lichte gesehen, nicht in Verlegenheit gesetzt worden: denn dann hätten sie die Lösung dieses Problems im künftigen Leben erwarten, und glauben können, daß der Fromme, nachdem er hier durch Leiden geprüft und geläutert worden, dort desto höhere Seligkeit empfangen, hingegen der Böse die Strafe, die ihm hier nicht geworden, dort erdulden werde. Da ihnen aber meistens das Jenseits eine trostlose Schattenwelt und das wirkliche Leben des Menschen mit dem Tode beschlossen war, wie weiterhin dargethan werden wird, so befanden sie sich in der bedrängnißvollen Lage, die Lösung des Problems schon im Gebiete des irdischen Daseins annehmen und aufsuchen zu müssen. Hier bot sich ihnen nun eine herrliche Auskunft dar in dem Gedanken, welcher bereits in ihren ältesten heiligen Urkunden herrscht, daß Jehovah „das Vergehen der Väter heimsucht an Söhnen, am dritten Glied und am vierten“ [258]). Denn bei dieser Annahme konnten sie, falls offenbare Frevler in ungestörtem Glücke fortlebten, zur Rechtfertigung Jehovahs sagen, daß er die Strafe an den Nachkommen vollstrecken werde; und wieder, falls Solche, bei denen sich keine Vergehung auffinden ließ, von Ungemach betroffen wurden, so gingen sie auf die Sünden der Vorfahren zurück, gleichwie sie ja auch selbst die Sterblichkeit des ganzen Menschengeschlechtes und das schmerzvolle Gebähren und die Unterwürfigkeit des Weibes unter den Mann und die ganze Mühseligkeit des menschlichen Lebens von dem Vergehen der Ur-Eltern herleiteten [259]). Aber indem die Israeliten hierdurch nach der einen Seite den Widerspruch der Erfahrung gegen das Walten der Gottheit über die menschlichen Geschicke, wie sie meinten, aufhoben, setzten sie sich nach der andern Seite in Widerspruch mit dem eigenen Rechtsgefühle, welches ihnen nicht verborgen lassen konnte, daß sie selber ja bessere Gerechtigkeit übten, als sie der Gottheit bei dieser Auskunft zuschrieben; denn ihr eigenes Gesetz lautete: „Es sollen nicht Väter getödtet werden um Söhne, und Söhne sollen nicht getödtet werden um Väter; ein Jeglicher soll für seine Sünde getödtet werden [260]).“ Daher wendet sich denn auch bereits der Verfasser des Buches Hiob mit scharfer Kritik gegen diese Auskunft,

---

[258]) 4 Mos. 14, 18. 2 Mos. 20, 5. 5 Mos. 5, 9.
[259]) 1 Mos. 3, 1 ff.
[260]) 5 Mos. 24, 16. Vgl. 2 Kön. 14, 6. 2 Chron. 25, 4.

indem er dem Hiob folgende Rede in den Mund legt: Es heisst vom Frevler, „„Gott spart seinen Kindern sein Unheil““; „ihm sollt' er vergelten, daß er es fühle! sein Auge sollte sein Verderben sehen, und vom Zorne des Allmächtigen sollte er trinken! Denn was liegt ihm an seinem Hause nach dem Tode, wenn die Zahl seiner Monden zugetheilt ist?“ [261]) Ja in den Zeiten der Propheten Jeremia und Ezechiel wurde die angeführte Lehre von dem Volke selbst mit dem Sprichworte gerichtet: „die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden davon die Zähne stumpf,“ aus welchem der bittere Spott des witzigen Erfinders klar genug hervorblickt. Auch zeigt sich Jehovah selber wirklich ganz entrüstet über dieses Sprichwort und die in ihm ausgedrückte Lehre, indem er bei Ezechiel also redet [262]): „Warum führet ihr das Sprichwort im Lande Israels, indem ihr sprechet: die Väter essen Herlinge, und den Söhnen werden die Zähne stumpf? Bei meinem Leben! spricht der Herr Jehovah, wo auch fürder soll zu führen sein solch Sprichwort in Israel! Sieh, alle Seelen sind mein; wie des Vaters Seele, so des Sohnes Seele, mein sind beide; die Seele welche sündiget, die soll sterben.“ „Ein Sohn soll nicht tragen die Missethat des Vaters, und ein Vater nicht tragen die Missethat des Sohnes; die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihn kommen, und der Frevel des Frevlers auf ihn kommen.“ Und ebenso redet er bei Jeremia in Verheissung glücklicher Tage [263]): Zu selbiger Zeit wird man nicht mehr sagen: die Väter haben Herlinge gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf; sondern ein Jeglicher soll für seine Vergehung sterben, und jeglichem Menschen, der Herlinge isset, sollen seine Zähne stumpf werden.“ Also sehen wir, daß die angegebene Lösung des Problems schon von den Israeliten selber, wenigstens von den tiefer Blickenden unter ihnen, als unvereinbar mit dem Rechte und mit der Gerechtigkeit Gottes erkannt und verworfen wurde; wobei auch die christlichen Theologen von ihnen lernen können.

Eine andere Auskunft und Beruhigung über den Widerspruch der Erfahrung gegen das Walten Jehovahs über die menschlichen Geschicke fanden die Israeliten in dem Gedanken, daß der Frevler, wie lange es ihm auch wohl ergehe, doch zuletzt von der verdienten Strafe getroffen werde. So heisst es in einem Psalm, der sich ausdrücklich die Aufgabe stellt, dies auf dem israelitischen Standpuncte Unbegreifliche, das Glück der Frevler, zu deuten [264]): „Da dacht' ich nach, dies zu be-

---

[261]) Hiob 21, 19 f.
[262]) Ezech. 18, 1 ff.
[263]) Jer. 31, 29 f.
[264]) Ps. 73, 16 f. Dazu Jer. 17, 11. Ps. 37, 1 f. Spr. 24, 19 f. u. A.

greifen; mühevoll war es meinen Augen, bis ich drang in Gottes Heiligthümer, Acht hatte auf Jener Ende. Ja, auf schlüpfrige Oerter stellst du sie, stürzest sie hin zu Trümmern. Wie werden sie zunichte unversehens! weggerafft, gehen sie unter plötzlich. Wie Träume nach dem Erwachen machst du, Herr, aufweckend ihren Wahn zu Spott." Aber musste den Israeliten nicht auch diese Auskunft, welche sie gegen die Erfahrung gebrauchten, selbst wieder durch die Erfahrung vernichtet werden, wenn sie überall Acht hatten auf der Frevler Ende? Dem gleichen Schicksal konnte auch die Behauptung nicht entgehen, daß anderseits der Fromme durch die Leiden, welche ihn treffen, nur geprüft, dann aber desto herrlicher von Gott belohnt werde. Denn so werden die Leiden der Frommen insbesondere von Jesaja und von Sirach gedeutet, welche dieselben mit der Läuterung des Metalls im Feuer vergleichen [265]); und diese Auffassung liegt auch der Einkleidung des Buches Hiob zu Grunde. Auch hiergegen musste die Erfahrung zeugen, daß manche Fromme doch bis an ihr Lebensende leiden und im Ungemach hinsterben. Erst der Verfasser des Buches der Weisheit vermochte diesen Glauben über den Widerspruch der Erfahrung zu erheben, indem er ihn, schon in das christliche Bewusstsein durchbrechend, mit dem Gedanken der Unsterblichkeit wenigstens der Frommen vereinigte, und daher den endlichen Lohn nach der Läuterung durch Leiden in das künftige Leben hinaussetzte [266]). Aber in der frühern Zeit, ehe noch der Gedanke der Unsterblichkeit Wurzel gefasst hatte, musste all die Auskunft, die hier dargelegt worden, dem schärfer Blickenden sich durchaus als unzulänglich erweisen. Daher ist denn auch nicht zu verwundern, daß Manche unter den Israeliten sich dem wirklichen Unglauben hingaben und geradezu bezweifelten, daß Jehovah die Bösen bestrafe und daß er überhaupt über das menschliche Leben walte. Denn so redet Jesaja von Solchen, „die da sprechen: Er beeile, beschleunige sein Werk, daß wir's sehen; es nahe und gehe in Erfüllung der Rath des Heiligen Israels, daß wir's erfahren!" Und Zephanja redet von Solchen, „die sprechen in ihrem Herzen: nichts Gutes thut Jehovah noch Böses"; und Maleachi von Solchen, die sagen: „Vergeblich ist's Gott dienen, und welcher Gewinn, daß wir Alles gegen ihn beobachteten, und daß wir in Trauer einhergingen vor Jehovah der Heerschaaren? Und nun preisen wir selig die Uebermüthigen; aufgebauet sind die Frevel Uebenden; auf die Probe stellten sie Gott und entrannen [267])." Ja der Verfasser des Buches Koheleth bietet uns selbst die merkwürdige

---

[265]) Jes. 48, 10. Sir. 2, 4 f. Vgl. Jes. 28, 24 f. u. A.
[266]) Weish. 3, 4 f. und dort Grimm.
[267]) Jes. 5, 19. Zeph. 1, 12. Mal. 3, 14 f.

Erscheinung dar, wie ein tieferer Denker unter dem Volke ausführlich mit dem vollsten Ernste und besten Gewissen darzuthun unternahm, daß bei dieser Erfahrung, welche uns vorliege, bei der völligen Eitelkeit und Erfolglosigkeit aller Bestrebungen hier im Leben und bei der trostlosen Finsterniß jenseits, das Weiseste für den Menschen sei, den Genuß des Augenblickes zu ergreifen. Er schreibt: Ich sah, „daß nicht den Schnellen der Lauf, und nicht den Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brod, und auch nicht den Klugen Reichthum, und auch nicht den Einsichtsvollen Gunst zustehe, sondern Zeit und Zufall trifft sie alle." „Einerlei Schicksal hat der Gerechte und der Frevler, der Gute und der Reine und der Unreine, und der welcher opfert, und der welcher nicht opfert; wie der Gute, so der Sünder, der welcher schwöret, und der welcher den Schwur fürchtet." „Es ist eine Eitelkeit, die auf Erden geschieht, daß Gerechte sind, denen widerfährt gleich dem Thun der Frevler; und daß Frevler sind, denen widerfährt gleich dem Thun der Gerechten. Ich sprach: Auch das ist eitel! Und so lobte ich die Freude, weil Nichts gut ist für den Menschen unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein." „Nichts Besseres für den Menschen, als daß er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Mühe." „Ja, wenn viele Jahre der Mensch lebt, in ihnen allen freue er sich, und gedenke der Tage der Finsterniß, daß ihrer viele sein werden; Alles was kommt, ist eitel [268])."

Jetzt, nachdem wir die Rathlosigkeit uns recht deutlich gemacht haben, in welcher die Israeliten die Lehre vom Walten Jehovahs über die menschlichen Geschicke gegen den schreienden Widerspruch der Erfahrung zu behaupten hatten, und nachdem wir gesehen, wohin bei dieser Rathlosigkeit Manche unter ihnen geführt wurden, sind wir gehörig vorbereitet, um die ganze Größe der Bedeutung zu erkennen, die dem Buche Hiob auf dem israelitischen Standpuncte zukommt, und die Hoheit des Sinnes zu würdigen, welchen der Verfasser desselben entwickelt, indem er eben das Problem, von dem hier die Rede ist, und das, wie wir gesehen, auch Plutarch der Lehre des Anaxagoras entgegenhält, zum Gegenstande einer ausführlichen Verhandlung macht. Mit dem Ausbruche der Klagen Hiob's eröffnet der Verfasser dieselbe, und entfaltet sie in einem Drama wechselnder Reden und Gegenreden Hiob's und seiner Freunde, bis das Ganze mit dem Erscheinen und der Rede Jehovahs schliesst. Die Freunde, aufgeregt von Hiob, welcher sich vermißt wegen seines Geschickes mit Gott zu rechten, sind aus allen Kräften bemüht der her-

---

[268]) Kohel. 9, 11. u. 2. 8, 14 f. 2, 24. u. 11, 8. Vgl. v. Cölln a. a. O. §. 61. B. I. S. 297 f.

gebrachten Vergeltungslehre, wie sie bei jedem Ungemach angewendet wurde, auch bei Hiob Anerkennung in seinem Leiden zu verschaffen. Denn, meinen sie, „soll Gott beugen das Recht, und der Allmächtige beugen die Gerechtigkeit?“ Indem sie, in beständiger Wiederholung, den Leidenden auf die Geschicke der Sünder sowie auf Gottes große Macht und unergründliche Weisheit hinweisen, wollen sie ihn vermögen, daß er seine Schuld und Gottes Gerechtigkeit erkenne und sein Unrecht wegthue und die göttliche Gnade anflehe. Aber was die Drei wissen und reden von Gott, weiß auch Hiob, und schildert selber Gottes Allmacht und unergründliche Weisheit in noch prächtigeren Zügen, als Jene; nur die Vergeltungslehre und daß er wegen Versündigung leide, weist er zurück. Er fragt: „Wie oft erlischet die Leuchte der Frevler, und kommt über sie ihr Verderben, und theilt er ihnen Schmerzen zu im Zorn?“ Insbesondere aber behauptet er gegen jeden der Freunde seine eigene Unschuld mit der ganzen Kraft des reinen Bewusstseins, und erwidert zuletzt allen Dreien feierlich betheuernd: „Beim Leben Gottes, der mir mein Recht entzogen, beim Allmächtigen, der meine Seele betrübt hat, — denn ganz ist noch mein Athem in mir, und Gottes Hauch in meiner Nase, — wo meine Lippen Unrecht reden, und meine Zunge Trug ausspricht! Fern sei von mir, daß ich euch Recht gebe; bis ich verscheide, lass' ich meine Unschuld mir nicht nehmen. An meiner Gerechtigkeit halt' ich, und lasse sie nicht; nicht schmähet mein Herz einen meiner Tage.“ Und er beschliesst seine Vertheidigung mit einer umständlichen Darlegung seines unsträflichen tugendhaften Wandels, hinzufügend: „Hier ist meine Unterschrift, der Allmächtige antworte mir, und seine Klage schreibe mein Gegner!“ Auf diese Herausfoderung von Hiob erscheint denn wirklich Jehovah selber. „Und Jehovah antwortete dem Hiob aus dem Wetter und sprach: Wer ist's, der den Rathschluß verfinstert mit Reden ohne Verstand? Gürte doch wie ein Mann deine Lenden! So will ich dich fragen, und du belehre mich! Wo warest du, als ich die Erde gründete? Sag' an, wenn du Einsicht hast! Wer bestimmte ihre Maaße, daß du's wüsstest, oder wer zog über sie die Meßschnur? Worauf wurden ihre Grundlagen eingesenkt? oder wer legte ihren Eckstein, als allzumal die Morgensterne jubelten, und jauchzten alle Gottessöhne? Und wer umschloß mit Thoren das Meer, als es hervorbrach aus dem Mutterschoos, als ich Gewölk ihm gab zum Gewand und Wolkennacht zu Windeln?“ „Gebotst du je in deinem Leben dem Morgen, wiesest dem Frühroth seine Stätte?“ „Kamst du bis zu des Meeres Quellen, und hast du das Innere der Tiefe durchwandelt?“ „Hast du betrachtet der Erde Breiten? Sag' an, wenn du das alles weißt! Wo ist der Weg zur Wohnung des Lichtes, und die Finsterniß, wo hat sie ihren Sitz?“ „Du weißt es! denn da-

mals warst du schon geboren, die Zahl deiner Tage ist so groß!" Und so fragt Jehovah ihn weiter über die wunderbare Einrichtung der Weltordnung, und sagt: „Knüpfest du die Bande des Siebengestirns, oder kannst du die Fesseln Orion's lösen? Führest du des Thierkreises Bilder hervor zu ihrer Zeit, und leitest den Bären neben seinen Kindern?" Und nachdem Jehovah ihm die Weltordnung im Großen vorgeführt, redet er zu ihm auch noch von der wunderbaren Bildung und Natur der einzelnen Geschöpfe. Und Hiob antwortete dem Jehovah und sprach: „Ich weiß, daß du Alles vermagst und dir verwehrt ist kein Beginnen. Wer ist's, der den Rathschluß verdunkelt ohne Verstand? Darum brachte' ich vor, was ich nicht verstand; Unbegreifliches für mich, was ich nicht einsah. Mit dem Ohre nur hatt' ich von dir gehört, aber nun hat dich mein Auge geschaut. Darum verwerf' ich, und bereue auf Staub und Asche." Nach diesem „sprach Jehovah zu Eliphas, dem Themaniter: Mein Zorn ist entbrannt über dich und über deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet, sowie mein Knecht Hiob. Und nun nehmet euch sieben Stiere und sieben Widder, und gehet hin zu meinem Knechte Hiob und opfert Brandopfer für euch, und Hiob, mein Knecht, möge für euch beten; nur auf ihn will ich Rücksicht nehmen, daß ich nicht an euch Strafe übe." „Und Jehovah erstattete dem Hiob seinen Verlust, da er betete für seine Freunde, und Jehovah vermehrte Alles, was Hiob hatte, auf das Doppelte." „Und Hiob lebte nach diesem hundertundvierzig Jahr, und sah seine Söhne und seine Sohnessöhne, vier Geschlechter. Und Hiob starb alt und lebenssatt."

Das sind die Grundzüge des Buches Hiob. Der Verfasser löset das Problem dadurch, daß er hinweiset auf die ganze wunderbare Weltordnung, in welcher sich die höchste Macht und Weisheit Gottes offenbart, und auf die Beschränktheit der menschlichen Einsicht. Eine andere Lösung des Problems, welche sich gegen jede Widerrede zu behaupten vermochte, war auf dem israelitischen Standpuncte nicht möglich. Damit wird denn auch die Behauptung berichtigt, welche von Manchen aufgestellt worden ist, daß der Verfasser sich mit seiner Erkenntniß auf einem andern, höhern Standpuncte, als dem israelitischen, befinde. Er erhebt sich allerdings über die herrschende, dem tiefern Erkennen und der Erfahrung widerstreitende Vergeltungslehre des Volkes. Er steht aber dabei so sehr auf dem israelitischen Boden, daß er eben das allereigenste und größte Problem der Israeliten in der schönsten Weise löset, und in dem frommen Dulder Hiob, wie dieser, wenn auch erst nach Jehovahs Vorhaltung, sich in Demuth dem unerforschlichen göttlichen Rathschlusse unterwirft, in der That eben nur die Prüfung und Verklärung des israelitischen Glaubens darstellt. Dieses Verdienst dürfen wir dem Ver-

fasser durchaus nicht etwa deshalb entziehen oder verkümmern, weil er seine Ansicht, in der er sich über die Vergeltungslehre erhebt, gleichwol selbst mit der Vergeltungslehre bekleidet, insofern er nämlich auch Hiob nach bestandener Prüfung mit verdoppeltem Glücke von Jehovah belohnt werden lässt. Denn die Erzählung des Prologs und Epilogs bleibt immer nur die Einkleidung der eigentlichen Verhandlung des Gegenstandes, welche sich in den Reden und Gegenreden Hiob's und seiner Freunde entwickelt und in dem Erscheinen und der Rede Jehovahs entscheidet; eine Einkleidung, die selbst von unserem Standpuncte aus schmerzlich vermißt werden würde, und dem Verfasser um so weniger zum Vorwurf gereichen kann, da er sich hierin nur auf dem allgemeinen israelitischen Boden zeigt und auf diesem die höchste Lösung des Problems entfaltet. — Daß aber auch Anaxagoras nothwendig ganz dieselbe Lösung hätte geben müssen, wenn er aus dem Begriffe des über Alles waltenden reinen Noos das Problem zu lösen unternommen hätte, ist wol schon von selbst einleuchtend. Hierzu kommt, daß uns ausdrücklich gemeldet wird, Anaxagoras habe nicht blos bei dem scheinbar Zufälligen auf die Beschränktheit der menschlichen Einsicht hingewiesen, sondern auch sonst, wo er keine andere befriedigende Auskunft wusste, den unerforschlichen Willen des Noos oder der Gottheit als Grund angegeben, und habe in jeder Verlegenheit bei der Erklärung der Weltbildung den Noos wie einen Deus ex machina herbeigezogen [269]). Gerade als ein Deus ex machina, wie schon de Wette bemerkt [270]), wird ja Jehovah wirklich auch von dem Verfasser des Buches Hiob in der offensten und schönsten Weise herbeigerufen, um ihm den für die menschliche Einsicht unauflösbaren Knoten der höchsten Tragödie seines Volkes zu lösen.

Nach der hier dargelegten Ansicht des Anaxagoras und der Israeliten von der Beschaffenheit der ganzen sichtbaren Welt gibt es also durchaus nichts wirklich Verkehrtes und Schlechtes weder in der Natur noch in der Vertheilung der menschlichen Geschicke. Vielmehr, auch alles Das was sich der menschlichen Anschauung als verkehrt oder schlecht darstellt, hat einen verständigen Zweck, wenn ihn auch der Mensch nicht zu erkennen vermag; weil sich nicht anders denken lässt, als daß der unendliche reine Geist, der Urheber und Anordner von Allem, was da ist und geschieht, auch Alles mit Verstand oder Weisheit angeordnet habe und geschehen lasse. Kurz, in der ganzen sichtbaren Weltordnung, der natürlichen wie der menschlichen, ist Alles ohne Ausnahme

---

[269]) *Jo. Philop.* in Aristot. Metaph. fol. 2, b. *Aristot.* Metaph. A, 4. p. 14. *Hemsen* p. 89.

[270]) de Wette, Einleit. ins A. T. §. 287, S. 429.

gut oder trefflich. Aber nichtsdestoweniger bleibt auch in der Ansicht des Anaxagoras und der Israeliten dem Schlechten oder Verkehrten doch noch eine Thür offen, durch die es störend in die göttliche Weltordnung und Weltregierung einzudringen vermag: wenn sie nämlich sich den Menschen mit der Freiheit des Willens, ebenso das Gute und Vernünftige wie das Schlechte und Verkehrte zu thun, ausgestattet denken. Das ist in der That der Fall, wie weiterhin bei Betrachtung der anaxagorischen und israelitischen Ansicht von der Natur und Stellung des Menschen gezeigt werden soll; hier genügt es blos darauf hinzuweisen, damit nicht aus dem Dargelegten etwa die Meinung entstehe, als ob in den beiden Weltanschauungen der Begriff des Schlechten und Verkehrten völlig ausgeschlossen und dem Schlechten und Verkehrten gar keine Quelle geöffnet sei, aus der es in Gottes Schöpfung hereintreten könne.

Zunächst müssen wir bei der Lehre vom Walten der Gottheit über das menschliche Leben, in die wir zuletzt geführt worden sind, noch die Vorstellung genauer beleuchten, welche die Israeliten von dem Verhältnisse Jehovahs zu ihnen selbst und zu den übrigen Völkern hatten, weil manche Gelehrten dadurch, daß sie diese Vorstellung nicht aus dem Grunde verstehen, sich auch zu einer unrichtigen Auffassung des israelitischen Gottesbegriffs verirren. Darauf nämlich, daß die Israeliten sich für das auserwählte Volk Jehovahs und für den Hauptgegenstand seiner Fürsorge ansahen, bauen Viele die wunderliche Behauptung, er sei auch seinem Begriffe nach nicht die allgemeine allwaltende Gottheit, sondern ein bloser beschränkter Volksgott. Wäre diese Behauptung gegründet, so hätte hier von Anfang gar nicht von der Einerleiheit des israelitischen Gottesbegriffs mit dem anaxagorischen die Rede sein dürfen. Aber es ist in der That verkehrt, von dem Gotte, welchen die heiligen Schriften des Volkes als den Urheber der ganzen sichtbaren Weltordnung und als den alleinigen allmächtigen und allwissenden und allgegenwärtigen Regierer derselben, der keine andere wirkende Macht oder keinen andern Gott duldet neben ihm, ja als das Lebensprincip aller Wesen darstellen, von Ihm zu sagen, daß er ein bloser beschränkter Volksgott sei. Es ist sonnenklar, daß die Israeliten, indem sie die ganze Weltregierung in des Einen jede andere Macht ausschliessenden Gottes Hand legten, auch nothwendig glauben mussten, nicht blos sie selbst, sondern auch alle übrige Völker und deren Geschicke ständen unter seiner Lenkung. Wirklich sagt denn auch ein Psalm: „Jehovahs ist das Königthum, er ist Herrscher über die Völker;“ und ein anderer: „Du richtest die Völker recht, und die Nationen auf Erden lenkest du;“ und wieder ein anderer: „Vom Himmel blicket Jehovah herab, siehet alle Menschenkinder; von seinem Wohnsitz schaut er herab auf alle Bewohner der Erde: er, der ihr Herz

bildet allzumal, der da merket auf all ihre Thaten; kein König siegt durch Größe der Macht, der Held wird nicht gerettet durch Größe der Kraft, eitel ist das Roß zum Siege und mit seiner großen Kraft rettet es nicht", sondern durch Jehovah geschieht dies alles [271]). Ausdrücklich schreibt Jesaja von seinem Thun [272]): „Das ist der Rathschluß, der beschlossen über alle Lande, und das die Hand, die ausgestreckt über alle Völker." Ausdrücklich spricht auch die Weisheit, der überall und Alles wirkende Gottesgeist, bei Sirach [273]): „In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde und unter allen Völkern und Nationen nahm ich Besitz." Mit Bestimmtheit auch wird Jehovah „im weitesten und allgemeinsten Sinne", wie schon v. Cölln bemerkt, „in einem väterlichen Verhältnisse gedacht zu den Völkern überhaupt, bei Jeremia wo Jehovah von Israel sagt: Welchen Platz sollte ich dir unter den Söhnen einräumen? und ich gab dir ein anmuthiges Land u. s. w."; hier nämlich kann man unter den Söhnen Gottes nach dem Contexte nur die Völker überhaupt verstehen, unter welche Jehovah die Länder der Erde austheilt [274]). Und in demselben Verhältnisse zu den gesammten Völkern zeigt sich Jehovah auch darin, daß er Mose dem Pharao verkünden heißt: „So spricht Jehovah: Israel ist mein erstgeborener Sohn;" wonach die übrigen Völker eben auch Jehovahs Söhne sind, und Israel nur der bevorzugte unter allen und ihm geweihete ist [275]). Ferner lassen ja die Bücher Mose den Jehovah auch thatsächlich seine Macht über das ganze Menschengeschlecht ausüben, und nicht blos in der Urgeschichte des Menschen, sondern auch in der Fluthsage am ganzen Menschengeschlechte sein Strafgericht vollziehen, lassen ihn beim Thurmbau zu Babel alle Völker zerstreuen über die Erde und „ihre Sprache verwirren, daß sie nicht verstehen Einer des Andern Sprache", lassen ihn jedem Volke seinen Sitz anweisen. Und Sirach erklärt auch die Verfassungen der fremden Völker für Jehovahs Anordnung, indem er schreibt: „Jeglichem Volke hat er einen Vorsteher gesetzt; aber des Herrn Theil ist Israel [276])." — Dazu kommt, daß die heiligen Schriften auch im Einzelnen jedes Glück und jedes Ungemach der fremden Völker, von dem sie wissen oder vernehmen, als Jehovahs Fügung darstellen. So stehet bei Jesaja von Kyros, dem Perserkönige, geschrieben: „Wer erweckte vom Aufgange her ihn, dem Sieg begegnet

---

271) Ps. 22, 29. 67, 5. 33, 13 f.

272) Jes. 14, 26. Vgl. 14, 5 f. 45, 1.

273) Sir. 24, 9 f.

274) Jer. 3, 19. u. v. Cölln a. a. O. §. 50. B. I. S. 250.

275) 2 Mos. 4, 22. u. dazu v. Cölln a. a. O. S. 250 f. Vgl. 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 26, 18 f.

276) 1 Mos. 3, 17 f. 6, 1 ff. 11, 1 ff. 5 Mos. 32, 8. Sir. 17, 14.

auf jedem Tritte? gibt ihm Völker preis, und unterjocht Könige, macht wie Staub ihr Schwert, wie verwehete Spreu ihren Bogen? Er verfolgt sie und ziehet sicher den Pfad, den sein Fuß nie betreten. Wer that und vollbracht' es? Der die Menschengeschlechter hervorrief vom Anbeginn, ich, Jehovah, der Erste und bei den Letzten Derselbe." So redet Jehovah bei Jesaja auch von dem Assyrer: „Die Ruthe meines Zornes und der Stecken meines Grimmes ist in seiner Hand. Gegen ein gottloses Volk send' ich ihn, gegen das Volk meines Zornes entbiet' ich ihn, um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben und es zu treten wie Straßenkoth. Er aber denket nicht also, und sein Herz sinnet nicht also." „Denn er spricht: Durch meines Armes Kraft hab' ich's gethan und durch meine Weisheit, denn ich bin klug." „Rühmt sich wol die Axt gegen den, der damit hauet, oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie führet, als führte die Ruthe den, der sie hebt, als höbe der Stock den Mann? Darum sendet der Herr, der Herr der Heerschaaren, unter seine feisten Krieger die Dürre, und unter seiner Herrlichkeit brennet ein Brand wie Feuerbrand [277])." Ja mit der größten Vollständigkeit melden die heiligen Schriften von dem Walten Jehovahs, wie über Kyros und über die Assyrerkönige, auch über alle übrigen fremden Fürsten und Völker, über die Kanaaniter, über Moab, über Edom, über Ammon, über Elam, über Kedar und Hazor, über Gaza und die Philister, über Syrien und namentlich über Damaskus, über Tyrus und Sidon, über Ninive, über Babel und die Chaldäer, über Aegypten und weiter hinaus über Aethiopien.

Bei diesen Vorlagen wäre es äusserst seltsam, den Israeliten die Vorstellung, daß Jehovah über alle Völker gebiete und deren Geschicke bestimme, zu bestreiten. Ebenso unbestreitbar ist aber auch allerdings, was beinahe auf jedem Blatte der heiligen Schriften zu lesen, daß die Israeliten sich als das auserwählte Volk Jehovahs betrachteten, welches er aus allen Völkern zu seinem Dienste erkoren und geweihet, und vor allen zum Gegenstande seiner Fürsorge und zum Schauplatze seiner Verherrlichung ausersehen habe. Dieser Glaube liegt bereits den ältesten heiligen Sagen von den Vätern, von Abraham, Isaak und Jakob, zu Grunde, welche Jehovah mit Abraham und seinem Hause einen Bund schliessen und besiegeln lassen durch das Gebot der Beschneidung des ganzen Volkes, die das Zeichen der priesterlichen Heiligung war; denn bei den Aegyptern, von denen das Symbol entlehnt ist, war die Beschneidung nur den Priestern geboten [278]). Auf diesem Glauben

[277]) Pseudo-Jes. 41, 2 f. Jes. 10, 5 f.

[278]) S. *Jablonski*, Panth. Aegypt., Proleg. T. III. p. XIV.

beruht jene vorhin erwähnte Verkündigung Mose's an dem Pharao: „So spricht Jehovah: Israel ist mein erstgeborener Sohn;" denn alle Erstgeburt war nach israelitischer Satzung dem Jehovah geweihet [279]). Und ausdrücklich auf diesem Glauben ist die ganze Gesetzgebung erbaut, welche Jehovah vom Sinai herab dem Volke ertheilt. „Israel lagerte sich daselbst dem Berge gegenüber; Mose aber stieg hinauf zu Gott; da rief ihm Jehovah vom Berge und sprach: So sprich zu dem Hause Jakob's, und verkündige den Söhnen Israels: Ihr habt gesehen, was ich gethan an Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adlersflügeln, und euch zu mir gebracht; und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und ihr sollt mir ein Priesterkönigreich sein und ein heiliges Volk. Das sind die Worte, die du reden sollst zu den Söhnen Israels." Und das Volk gelobte alle Gebote Jehovahs zu thun, und Mose „heiligte das Volk", wie Gott ihm befahl, und darauf empfing es die göttlichen Gebote [280]). Hierzu bemerkt schon v. Cölln ganz richtig: insofern das israelitische Volk „vorzugsweise zum Dienste Gottes bestimmt ist, bildet es ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk; die Priester nämlich, den priesterlichen Verein oder Orden, denkt man sich vorzugsweise dem göttlichen Dienste gewidmet, und wenn das Volk ein priesterliches genannt wird, so ist der Gedanke: das Volk der Hebräer steht zu den übrigen Völkern hinsichtlich des Gottesdienstes in demselben Verhältnisse, wie der Orden der Priester zu den Laien [281])."

Das ist die klare Grundanschauung der Israeliten von ihrer Stellung unter den übrigen Völkern zu Jehovah, wie dieselbe urkundlich in ihren heiligen Schriften vorliegt, und sich in ihrer ganzen Verfassung und Gottesverehrung ausspricht; auf ihr beruht all die Auszeichnung, die sie sich vor den übrigen Völkern bei Jehovah zueignen. Aber dieser Glaube der Israeliten, daß sie das auserwählte Volk seien, wird man nun fragen, fliesst er nicht aus einem sehr beschränkten Gottesbegriffe? Mit Nichten, ist die Antwort; er fliesst gar nicht aus dem Gottesbegriffe, sondern ist nur der Glaube dessen, was ihnen als Thatsache in der Geschichte vor Augen lag. Indem die Israeliten auf dem ganzen Schauplatze der Völker sich als die Einzigen erblickten, denen die Erkenntniß Jehovahs, des unendlichen reinen Geistes, als des Einen und alleinigen wahren Gottes, geoffenbart war und die in seinem heiligen

---

[279]) 2 Mos. 13, 2. 22, 29. 34, 19 f. 4 Mos. 3, 13. 18, 15 u. s. w.

[280]) 2 Mos. 19, 1 ff. Dazu 5 Mos. 7, 6. 14, 2. u. 26, 18 f.

[281]) v. Cölln a. a. O. §. 51. B. I. S. 252. Vgl. Michaelis und Leclerc bei *Rosenmüller* ad Exod. 19, 6.

Dienste lebten; und indem sie nothwendig annehmen mussten, daß dies nicht durch das Verhängniß oder den Zufall, sondern durch Jehovah selber, der ja Alles anordne, also gefügt sei: konnten sie da wol anders glauben, als wie sie glaubten? Waren sie denn nicht in Wirklichkeit das auserwählte oder priesterliche Volk Jehovahs, und alle übrigen Völker gegen sie in der Stellung zu Jehovah Laien? Durch die Erfahrung ward ihnen der Glaube aufgedrungen, als der einfache Ausdruck und die bei ihrer Weltansicht unabweisliche Erklärung derselben, daß Jehovah aus allen Völkern sie zu seiner Verehrung und Verherrlichung auserwählt habe, weil er thatsächlich bei ihnen allein verehrt wurde und sich verherrlichte. Aus dem Gottesbegriffe aber konnten sie diesen Glauben unmöglich ableiten. Wie denn hätten sie ihn aus dem Begriffe des unendlichen reinen Geistes entwickeln sollen? Wirklich waren sie auch soweit davon entfernt dies Unmögliche zu unternehmen, daß sie im Gegentheil den Widerspruch ihres Gottesbegriffes mit der thatsächlichen Lage der menschlichen Dinge, von der ihnen der angegebene Glaube aufgedrungen wurde, erkannten und dieselbe deshalb nur als eine vorübergehende betrachteten. Dies hebt auch schon v. Cölln sehr treffend hervor, indem er schreibt [282]): „Indessen müssen wir bei dieser particularistischen Auffassung festhalten, daß sie theils in den damaligen religiösen Verhältnissen, theils in einer eigenthümlichen Auffassung der Geschichte ihren Grund hatte, und in beiden Beziehungen das particuläre Verhältniß nur als ein bedingter, vorübergehender Zustand der Dinge gedacht wird. Sehen wir zuerst auf das damalige religiöse Verhältniß der Hebräer zu den übrigen Völkern, so erscheinen Dieselben als die einzigen Verehrer des einigen Gottes; daher mussten sie sich auch in einem innigern Verhältnisse zu dem einigen göttlichen Wesen als seine Lieblinge, seine Auserkorenen betrachten. Beachten wir ferner die mythische Auffassung der Geschichte bei den Hebräern, so stellt sich nach ihr dies particularistische Verhältniß dar als ein in der Zeit entstandenes und in der Folgezeit wieder aufhörendes. Denn nach der historischen Ansicht der hebräischen Ueberlieferungen herrschte im Anbeginn der Monotheismus unter den Menschen, und die Ausländer haben den Einen Gott, den ihre Väter gleichfalls ehrten, vergessen. In der Folgezeit wird aber der Monotheismus wieder zur allgemeinen Herrschaft gelangen; alle Goim werden Jehovah, den einigen Gott, wieder verehren; damit wird dann auch Gott wieder im vollen Sinne zum Gott aller Völker werden. Der Polytheismus und der aus ihm sich ergebende theokratische Particularismus sind also nach der Weltansicht des Hebräers in der That nur etwas Vorüber-

[282]) v. Cölln a. a. O. B. I. S. 111 f.

gehendes in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit." So einleuchtend war den Israeliten der Widerspruch des Begriffes Jehovahs, als des Einen Gottes und Beherrschers aller Völker, mit der thatsächlichen Beschränkung seiner Theokratie und Verehrung auf sie allein und mit dem Verhältnisse der Entfremdung der übrigen Völker zu ihm, daß sie eben aus dieser Erkenntniß mit der vollsten Zuversicht die bekannte messianische Verheissung entwickelten: dereinst werde, nach dem erweiterten und verklärten Vorbilde der davidischen Zeit, durch einen neuen erhabenen Sprößling Isai's und zweiten David [283]), die Theokratie Jehovahs sich über alle Völker der Erde erstrecken und sie zu seiner Verehrung vereinigen, und dann allgemeine Glückseligkeit und Friede sein unter den Menschen und selbst in der Natur, sowie es die Vorstellung seiner vollständig verwirklichten unbeschränkten Theokratie fodert. Denn also lautet die Verheissung bei den Propheten: „Aber es geschieht in der Folge der Zeiten, daß stehet der Berg des Hauses Jehovahs gegründet auf dem Gipfel der Berge und erhebet sich über die Hügel, und es strömen zu ihm die Völker; und es gehen viele Nationen und sprechen: Auf, lasst uns hinanziehen zum Berge Jehovahs und zum Hause des Gottes Jakob's, und er soll uns lehren seine Wege und wir wollen wandeln in seinen Pfaden! Denn von Zion wird ausgehen Belehrung, und das Wort Jehovahs von Jerusalem. Und er richtet viele Völker und bescheidet zahlreiche Nationen in der Ferne, und sie schmieden ihre Schwerter zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern; nicht hebet Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg. Dann wohnen sie ein Jeglicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum ungestört. Denn der Mund Jehovahs der Heerschaaren hat es geredet." „Zu selbiger Zeit wird man Jerusalem nennen Jehovahs Thron, und es werden sich zu ihr alle Völker versammeln um des Namens Jehovahs willen; und sie werden nicht mehr dem Starrsinn ihres bösen Herzens nachwandeln." „Und Jehovah ist König über die ganze Erde; zu selbiger Zeit ist Jehovah einzig, und sein Name einzig." „Dann weilet der Wolf beim Lamme, und der Parder lagert sich beim Böckchen; Kalb und junger Löwe und Mastkalb allzumal, ein kleiner Knabe führet sie. Und Kuh und Bärin weiden, ihre Jungen lagern zusammen, und der Löwe wie das Rind frisst Stroh. Und es spielt der Säugling an der Natter Kluft, und nach der Otter Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand aus. Nichts Böses und nichts Verderbliches thun sie auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntniß Jehovahs, wie die Wasser das Meer bedecken. Und es geschieht zu selbiger Zeit, der Sprößling Isai's, der da stehet als

[283]) Jes. 11, 10. Jer. 30, 9.

Panier für die Völker, zu ihm wenden sich die Nationen, und seine Wohnung ist Herrlichkeit [284])." Und ausdrücklich wird bei dieser Verheissung darauf hingewiesen, daß nicht blos Israel, sondern auch die übrigen Völker und Länder Jehovahs seien, indem zu selbiger Zeit Jehovah der Heerschaaren die Erde segnet und spricht: „Gesegnet sei mein Volk Aegypten und meiner Hände Werk Assyrien und mein Besitzthum Israel [285])!" Und geradezu wird sie durch den Gottesbegriff begründet, indem es heisst: „Eingedenk kehren dann zu dir die Enden der Erde, und vor dir beten an alle Völkerstämme; denn Jehovahs ist das Königthum, er ist Herrscher über die Völker [286])." Und ganz ebenso denken auch noch die spätern Juden, unter denen namentlich Joseph Samiga, Verfasser des Buches Mikra Kodesch, sagt: „Die Hauptsache bei der Ankunft des Messias ist, daß alle Völker den Namen Jehovahs anrufen und einmüthig ihm dienen; denn alle sind ein Werk seiner Hände [287])." — Das ist die Grundlage des Glaubens der Israeliten, daß sie das auserwählte Volk Jehovahs seien, und das die Quelle ihrer messianischen Erwartung, welche Gott dann in der That, nur in anderer Weise, als sie hofften, verwirklicht hat „nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen in Hinsicht auf die Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, Alles wieder zusammen zu fassen in Christo, sowol was im Himmel als was auf Erden ist" [288]). Diese Erörterung war nothwendig, um einerseits den dargelegten Glauben selbst, weil er in der Ansicht und dem Leben des Volkes eine so bedeutende Stelle einnimmt, in das rechte Licht zu setzen, und anderseits dem Einspruche zu begegnen, welchen Jemand aus ihm herleiten könnte, als sei der israelitische Gottesbegriff ein anderer als der anaxagorische. Jehovah bleibt auch bei diesem Glauben der Eine unendliche, allmächtige und allwissende Geist, der die ganze sichtbare Ordnung aller Dinge, der natürlichen wie der menschlichen, hervorgerufen hat und lenkt; ja er wird als ein solcher geradezu mit Bestimmtheit vorausgesetzt bei diesem Glauben, welcher eben nur die Erklärung der damaligen thatsächlichen Lage der menschlichen Dinge aus dem angegebenen Gottesbegriffe darbietet.

Jetzt haben wir noch die Lehre des Anaxagoras und der Israeliten von der Natur des Menschen an sich und von seiner Stellung in der Weltordnung genauer zu untersuchen. Von Anaxagoras

---

284) Micha 4, 1 f. u. Jes. 2, 1 f. Jer. 3, 17. Zach. 14, 9. Jes. 11, 6 f. 65, 25. u. s. f.

285) Jes. 19, 25.

286) Ps. 22, 28 f.

287) v. Cölln a. a. O. B. I. S. 503.

288) Eph. 1, 10.

melden die Alten, daß er die lebendigen Wesen und mit ihnen natürlich auch den Menschen im Anbeginn, bei der Bildung der Welt durch den unendlichen reinen Geist, aus der Erde habe hervorgehen und dann sich durch Begattung fortpflanzen lassen. Denn so berichtet Plutarch: „nach der Einrichtung der Welt habe er die lebendigen Wesen aus der Erde hervorgerufen;" und der Sammler Diogenes: er habe gelehrt, „daß die lebendigen Wesen aus Feuchtem und Warmem und Erdigem, später aber durch einander entstanden seien"; wonach er die Entstehung derselben ähnlich wie Empedokles, aus einer Art Schlamm unter Einwirkung der Sonne oder des Feuers, gedacht zu haben scheint [289]). Woraus aber der Mensch im Anfange entstanden sei, dahin, lehrte er, kehre er im Tode wieder zurück, wie sich aus folgendem Berichte des Pontikers Herakleides ergibt [290]): Anaxagoras betrachtete das Wasser und die Erde als die Hauptbestandtheile des Menschen; „und diese Meinung pflanzte zuerst Homer, welcher dem Anaxagoras die Keime zu seiner Ansicht darbot in jenen Worten: Aber es werd' ein jeder von euch zu Wasser und Erde! Denn Jegliches, das aus irgend welchen Stoffen entsteht, löst sich in diese beim Untergange auf, gleichsam als wenn die Natur das, was sie im Anfange dargeliehen, zuletzt als Schuld wieder zurücknähme. Daher denn Euripides, sich den Lehren des Klazomeniers anschließend, sagt: Zurückkehrt, was aus der Erde geworden, in die Erde, und was aus ätherischem Samen entsprosst ist, in den Aether". Dabei ließ Anaxagoras den Geist, welchen er nach dem, was oben ausführlich dargelegt worden ist, mit der animalischen Seele als Ein Wesen betrachtete, in das leibliche Gebilde „von aussen her eingeführt werden", und ihn beim Tode sich vom Körper scheiden [291]).

Ganz dieselbe Ansicht, daß die lebendigen Wesen im Anbeginn aus der Erde hervorgegangen seien und dann sich durch einander fortpflanzten, haben wir in der heiligen Schöpfungsurkunde der Israeliten, in welcher es ausdrücklich heisst bei dem Elohisten: „Und Gott sprach: Es bringe die Erde hervor lebendige Wesen nach ihrer Art, Vieh und Gewürm und Thiere der Erde nach ihrer Art!" und bei dem Jehovisten: „Und Gott Jehovah bildete aus der Erde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels." Und auch die Anordnung, die sich von selbst versteht, daß die Geschöpfe sich fortan durch einander fortpflanzen sollten,

---

[289]) *Plutarch.* de plac. phil. II, 18. ap. *Euseb.* l. c. XV, 39. *Diog. L.* II, 9. Vgl. *Origen.* Philos. 8. *Iren.* adv. haeres. II, 19. *Aristot.* de plant. I, 2.

[290]) *Heraclid.* Allegor. Hom. p. 76. ed. Schow.

[291]) *Stob.* Eclog. phys. I. p. 790. *Plutarch.* de plac. phil. V, 25.

wird von dem Elohisten ausdrücklich hervorgehoben: „Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet das Wasser im Meer, und das Gevögel mehre sich auf der Erde!" Und nicht blos die Thiere, sondern auch den Menschen lässt der Jehovist im Anfange aus der Erde entstehen, indem er sagt: „Und Gott Jehovah bildete den Menschen aus Staub von der Erde." Und ebenso lehrt Sirach: „Der Herr schuf aus Erde den Menschen," und er nennt die Erde ausdrücklich die Mutter Aller, indem er schreibt: „Ein schweres Joch liegt auf den Söhnen Adams vom Tage an, wo sie aus ihrer Mutter Leibe hervorgehen, bis zum Tage der Rückkehr zur Mutter Aller." Und auch im Buche der Weisheit sagt Pseudo-Salomo: „Auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich allen andern, ein Abkömmling des erdgebornen Erst-erschaffenen [292])." Um die hohe Bedeutung des Menschen in den Augen Gottes hervorzuheben, lassen die heiligen Schriften ihn unmittelbar durch Gott selber nach Weise des Thonbildners gebildet werden. So thut schon der Jehovist in der Schöpfungsurkunde; und ebenso sagt Hiob: „Gedenke doch, daß wie Thon du mich formtest;" und Jesaja: „Spricht wol der Thon zu seinem Künstler: was machst du?" [293]). Auch diese Verbildlichung steht im besten Einklange mit der Ansicht des Anaxagoras, dessen Noos oder Gott ja ebenfalls geradezu als Künstler oder Werkmeister von den Alten dargestellt wird, wie oben gezeigt worden. Dabei wird in dieser Verbildlichung auch die Urmasse, aus welcher der Mensch zuerst entstanden sein soll, ganz wie bei Anaxagoras, als eine Art Schlamm von Wasser und Erde, veranschaulicht. Ferner lässt der Jehovist, gleich dem Anaxagoras, auch den Geist, welchen er mit den übrigen Israeliten auch als Ein Wesen mit der animalischen Seele ansieht, von aussen her in das leibliche Gebilde eingepflanzt werden; denn er schreibt: „Und Gott Jehovah bildete den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens, und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen [294])." Endlich lehren die heiligen Schriften der Israeliten auch ganz so wie Anaxagoras, daß der Mensch bei seinem Tode eben dahin zurückkehre, woraus er im Anfange geworden sei. Denn so redet Gott nach der Darstellung des Jehovisten zum Menschen: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du das Brod essen, bis daß du zurückkehrest zur Erde; denn von ihr bist du genommen; denn

---

[292]) 1 Mos. 2, 7. Sir. 17, 1. u. 40, 1. Weish. 7, 1. Dazu 1 Mos. 3, 19. Kohel. 12, 7. Hiob 10, 9. u. 34, 15.

[293]) 1 Mos. 2, 7. u. dort Rosenmüller u. v. Bohlen. Hiob 10, 9. Jes. 45, 9. u. s. w.

[294]) 1 Mos. 2, 7. Dazu Weish. 15, 11.

Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren;" und im Buche Koheleth heisst es: „Zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen, der Lebenshauch aber kehret zu Gott, der ihn gegeben hat [295])." Ja in der vollständigsten Uebereinstimmung mit dem Berichte des Pontikers Herakleides über die Lehre des Anaxagoras schreibt Sirach: „Alles was von der Erde ist, kehret wieder zur Erde, und was von Wasser, fliesset wieder in's Meer [296])." Sogar auch die Vorstellung, welche Herakleides dem Anaxagoras zuschreibt, daß die Bestandtheile des Menschen ein Darlehn seien, die bei seinem Tode als eine Schuld von ihm zurückgefodert werden, findet sich klar ausgesprochen im Buche der Weisheit; ausdrücklich wird hier der Mensch dargestellt als ein solcher, „der den Odem von einem Andern geliehen bekommen", „der, vor kurzem aus Erde entstanden, in Bälde dahin fähret, wovon er genommen ist, wenn das Darlehn der Seele wieder von ihm gefordert wird" [297]).

Hierbei lässt sich die nähere Erörterung der Frage nicht zurückweisen, wie Anaxagoras und die Israeliten über das Geschick des Menschen nach dem Tode gedacht, ob sie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geglaubt haben. Es ist oben gezeigt worden, daß Anaxagoras den unendlichen allwaltenden reinen Geist oder Noos als Eines mit der Seele und auf das bestimmteste als das gemeinsame Lebensprincip aller Geschöpfe, auch des Menschen, betrachtete; nur diesen Noos konnte er daher auch, wie wir soeben von den Alten vernommen, „von aussen her" als die belebende Seele in den Körper des Menschen hereintreten und beim Tode sich wieder von ihm scheiden lassen, wonach ihm der Körper in die ursprünglichen blosen todten Stoffe zerfiel [298]). Bei dieser Vorstellung musste er nothwendig zwar die Bestandtheile des Menschen als solche, und nicht blos seinen Geist, sondern auch selbst die Stoffe, aus denen sein Körper gebildet ist, für unzerstörbar, dagegen den Menschen selber als besonderes Wesen für vergänglich ansehen. Insofern ihm die Seele des Menschen ein Theil oder Ausfluß des unendlichen Geistes selber war, den er eben als Lebensprincip allen Geschöpfen inwohnen ließ, konnte er sie nimmermehr der Vernichtung unterwerfen, sondern nur annehmen, daß bei dem Tode des Menschen der unendliche Geist seine beseelende Kraft aus ihm blos zurückziehe [299]); insofern ihm aber die Seele mit der Scheidung vom Körper doch ihr besonderes Dasein verlieren musste,

[295]) 1 Mos. 3, 19. Kohel. 12, 7. Dazu Hiob 10, 9. 34, 14 f. Kohel. 3, 20. Ps. 90, 3. 146, 4. u. s. w.

[296]) Sir. 40, 11.

[297]) Weish. 15, 16. u. 15, 8.

[298]) Vgl. Breier a. a. O. S. 78.

[299]) Vgl. Breier a. a. O.

durfte er allerdings sagen, wie er wirklich gesagt haben soll, „daß die Scheidung auch der Tod der Seele sei“ [300]). Der Mensch als besonderes eigenes Wesen musste ihm nothwendig durch den Tod vernichtet werden; denn was konnte ihm von dem Menschen nach dem Tode noch Eigenes übrig bleiben, wenn einerseits der unendliche Geist die belebende Kraft und anderseits die Erde die leiblichen Stoffe als ihr bloses Darlehn wieder zurücknahmen? Genau angesehen, hat ja nach Anaxagoras der Mensch schon selbst in seinem besondern Dasein keine wirkliche Besonderheit; es ist vielmehr nur eben der unendliche Geist, der, wie in allen Geschöpfen, in ihm waltet „und der“, wie auch Breier ganz richtig bemerkt, „dem Menschen nur einen leeren nichtigen Schein von Individualität und Persönlichkeit übrig lässt“ [301]). Nach der Ueberlieferung der Alten hat Anaxagoras freilich auch von dem Hades oder der Unterwelt als der Wohnung der Verstorbenen geredet. Denn Cicero berichtet mit dem Sammler Diogenes von ihm: „Als er zu Lampsakos starb, und seine Freunde ihn fragten, ob er nicht, falls er verscheiden sollte, nach Klazomenä in sein Vaterland gebracht zu werden wünschte, so erwiderte er: das ist gar nicht nothwendig, denn es ist überall gleich weit in die Unterwelt [302]).“ Indeß, da er nach seiner dargelegten Ansicht von der Natur des Menschen ein besonderes Fortleben nach dem Tode nicht annehmen konnte, und nach dem angegebenen Zeugnisse Plutarch's auch den Tod der Seele wirklich behauptete: so kann er mit der Unterwelt unmöglich etwas Anderes als nur, indem er sich an die herrschende Volksanschauung und Redeweise anschloß, ein finsteres nichtiges Schattenreich, eine Versinnlichung des Zustandes des Nichtseins der Verstorbenen, gemeint haben. Aus seiner ganzen angeführten Aeusserung selbst leuchtet auch Nichts weniger als ein frohes hoffnungsvolles Hinübersehen in das Jenseits hervor; davon zeigt sich auch sonst in den Ueberlieferungen nirgends die leiseste Spur, sondern in Allem, was die Alten hierauf Bezügliches von ihm melden, ist, wie in dem eben Angeführten, nur eine ruhige hohe Ergebung in das unvermeidliche traurige Loos ausgedrückt. Denn so soll er, als die Athener ihm das Todesurtheil verkündigen liessen, gesagt haben: „Sowol sie als mich hat längst die Natur verurtheilt [303]).“ Auch wird erzählt: „Während Anaxagoras der Klazomenier sich einst mit seinen Freunden ernstlich unterhielt, kam Jemand und berichtete ihm, daß seine beiden einzigen Söhne gestorben seien; da sprach er ohne alle

---

[300]) *Plutarch.* de plac. phil. V, 25.
[301]) Breier a. a. O.
[302]) *Cic.* Tuscul. I, 43. *Diog. L.* II, 11.
[303]) *Diog. L.* II, 13.

Erschütterung: Ich wusste, daß ich sie als Sterbliche gezeugt [304]). " Mögen diese Erzählungen immerhin keinen Anspruch auf volle Glaubwürdigkeit haben, weil es zweifelhaft ist, ob Anaxagoras wirklich zum Tode verurtheilt worden sei, und weil das Letztere auch von Solon und von Xenophon erzählt wird: so bleibt ihnen doch der Werth, daß sie bekunden, mit welcher Auffassung des Todes Anaxagoras den Alten bekannt war, daß nach ihnen die Alten von dem Klazomenier nicht wussten, er habe den Schrecknissen des Todes einen heitern hoffenden Blick über das Grab hinaus, sondern, ganz übereinstimmend mit seiner eben entwickelten Lehre, nur ruhige hohe Ergebung in das gemeinsame Geschick Aller entgegengehalten. Welche ganz andere Auffassung des Todes, als bei ihm, haben wir bei den Pythagoreern, bei Herakleitos und bei Empedokles!

Völlig dieselbe Auffassung des Todes, wie bei Anaxagoras, ergibt sich bei den Israeliten zunächst aus ihrer Ansicht von der Natur des Menschen. Auch sie lehren ja, wie oben urkundlich dargethan worden, daß der unendliche allwaltende reine Geist Jehovahs das gemeinsame inwohnende Lebensprincip aller Geschöpfe und insbesondere des Menschen sei. So spricht im Buche Hiob Elihu mit Bestimmtheit: wenn Jehovah „seinen Geist und seinen Lebenshauch an sich zöge, es erblasste alles Fleisch zumal, und der Mensch kehrte in den Staub zurück"; und Hiob: „des Allmächtigen Hauch belebet mich". Auch nach ihnen hat daher der Mensch, genau angesehen, schon hienieden in seinem besondern Dasein nur eine scheinbare Besonderheit und Persönlichkeit, da vielmehr nur Jehovahs Geist, der alle Geschöpfe belebt, in ihm waltet; um so weniger kann daher auch bei ihnen der Gedanke aufkommen, daß der Mensch nach dem Tode als besonderes persönliches Wesen fortleben werde. Freilich das können auch sie, wie Anaxagoras, nimmermehr glauben, daß die Seele an sich, ihrer Wesenheit nach, der Vernichtung unterworfen sei, weil sie dieselbe als einen Theil oder Ausfluß des unendlichen ewigen Geistes betrachten; und wirklich lehren sie, wie bereits dargelegt, daß die Seele oder der belebende Geist bei dem Tode des Menschen von Jehovah blos zurückgenommen werde [305]). Aber der Mensch als besonderes Wesen muß ihnen, gleich dem Anaxagoras, nothwendig durch den Tod vernichtet werden; denn was kann auch ihnen da vom Menschen noch Eigenes übrig bleiben, wenn einerseits Jehovah das Darlehn der Seele, und anderseits die Erde das Darlehn der leiblichen Stoffe von ihm zurückfodert?

Wie die Israeliten, laut dieser Ansicht von der Natur des

---

[304]) *Aelian.* V. H. III, 2. u. A. bei *Schaubach* p. 52 sq.
[305]) Hiob 34, 14. Kohel. 12, 7. Weish. 1, 7. 15, 8. 16.

Menschen, den Tod als Vernichtung desselben, seiner Besonderheit und Persönlichkeit nach, auffassen mussten, so haben sie ihn auch laut den urkundlichen Vorlagen wirklich aufgefasst [306]). Eine solche Vorlage ist erstens die bereits entwickelte Vergeltungslehre des Volkes, welche den Glauben an ein persönliches Fortleben im Jenseits ausschliesst, indem sie mit allen nur erdenklichen Ausflüchten gegen den Widerspruch der Erfahrung und selbst mit der größten Verletzung des Rechtsgefühles und des Gottesbegriffes die unausbleibliche Bestrafung aller Bösen und Belohnung aller Guten schon im irdischen Leben behauptet, und nicht im entferntesten daran denkt, daß Beides, soweit es hienieden nicht stattfinde, im Jenseits erfolgen könne. Ja wir haben gesehen, daß selbst der Verfasser des Buches Hiob, der doch jene Vergeltungslehre und deren Ausflüchte geradezu bekämpft, und den Widerspruch der Erfahrung gegen dieselbe, das Glück vieler Frevler und das Unglück vieler Frommen bis an ihr Lebensende, vollständig anerkennt, diesen Gedanken ebenfalls aus keiner Sylbe hervorblicken lässt, ungeachtet er sich in ihm zu allernächst und am gründlichsten hätte beruhigen müssen, sondern das Problem nur durch die Hinweisung auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses löset. Dazu kommt, daß auch die oben beleuchtete messianische Verheissung von keinem rein geistigen seligen Leben im Jenseits weiß, sondern die endliche Herstellung der menschlichen Glückseligkeit blos in einem vollendeten irdischen Gottesreiche erwartet. Auch der Umstand, daß die Israeliten seit ihrer nähern Bekanntschaft mit den Persern aus der zoroastrischen Religion so bereitwillig die Auferstehungslehre aufnahmen, welche sie dann mit ihrer messianischen Erwartung verschmolzen [307]), beweist zur Genüge, daß ihre eigene Religion ihnen keine beruhigende Aussicht in das Jenseits eröffnete; weshalb auch noch in der christlichen Zeit, als der Glaube an die Auferstehung bei ihnen bereits fast die allgemeine Herrschaft erlangt hatte, gleichwol die Sadducäer, welche alles aus der israelitischen Grundansicht nicht Ableitbare und blos äusserlich Aufgenommene, namentlich auch die Engel und Dämonen leugneten, gegen den Auferstehungsglauben mit Bestimmtheit die Vernichtung des Menschen im Tode behaupteten [308]). — Zu allem diesem vernehmen wir nun, wie auch

[306]) Vgl. de Wette, bibl. Dogm. §. 113 u. 178 f. Conz, war die Unsterblichkeitslehre den alten Ebräern bekannt und wie? in Paulus' Memorab. St. III. Nr. 6. S. 141 ff. Ziegler, die Vorstellungen der Hebräer von Fortdauer, Leben und Vergeltungszustande nach dem Tode, in dessen Theolog. Abhandl. B. II. S. 167 ff. u. A.

[307]) S. Gesenius zu Jes. 26, 19. Dan. 12, 2. 13. 2 Makk. 7, 9 ff.

[308]) *Joseph.* de bello Jud. II, 8, 14. Antiq. Jud. XVIII, 1, 4. Matth. 22, 23. Apostelgesch. 23, 8.

die heiligen Schriften der Iſraeliten ſich offen über die Verſtorbenen aussprechen. In den Pſalmen werden die Verſtorbenen mit den klarſten Worten als Vernichtete beſchrieben, deren Gott nicht mehr gedenke und um die er ſich nicht mehr kümmere, und die ihrerſeits auch von ihm nicht mehr wiſſen. So klagt in den Pſalmen ein frommer Sänger zu Jehovah: „Geachtet bin ich gleich den in's Grab Geſunkenen, bin wie ein Mann ohne Kraft, unter den Todten hingeſtreckt, gleich den Erſchlagenen, die im Grabe liegen, deren du nicht mehr gedenkeſt, und die ausgeſchloſſen von deiner Hand." „Mein Auge verſchmachtet vor Elend; ich rufe dich, Jehovah, den ganzen Tag, breite zu dir meine Hände. Wirſt du an den Todten Wunder üben, erſtehen Schatten und preiſen dich? Wird im Grabe deine Gnad' erzählet, deine Treu' im Abgrund? Wird in der Finſterniß dein Wunder kund, und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergeſſens?" Und ebenſo heiſſt es in mehren andern Pſalmen: „Blick ab von mir, daß ich mich erheitere, bevor ich hingehe, und nicht mehr bin!" „Welcher Gewinn bei meinem Blute, meinem Sinken zur Grube? Kann Staub dich preiſen, verkünden deine Treue?" „Denn nicht im Tode gedenket man dein; in der Unterwelt, wer kann dich preiſen?" „Nicht die Todten loben Jah, noch Alle, die zur Stille hinabgeſunken [309])." Aus dem gleichen Tone klingt das „Lied Hiskia's, Königs von Juda, als er krank geweſen und geneſen war von ſeiner Krankheit", bei Jeſaja [310]): „Ich ſprach: Nicht werd' ich fürder Jehovah ſehen, Jehovah im Lande der Lebendigen; nicht ferner Menſchen ſchauen, bei den Bewohnern des ſtillen Landes. Meine Wohnung wird abgebrochen und wandert von mir wie ein Hirtenzelt; ich ſchneide ab wie der Weber mein Leben; vom Trumm löſt er mich ab; in Tag und Nacht machſt du's aus mit mir. Ich harrete bis zum Morgen; gleich dem Löwen, ſo zermalmte er all meine Gebeine. In Tag und Nacht machſt du's aus mit mir." „Siehe, zum Heil ward das Leiden mir, das Leiden, und du zogſt liebevoll meine Seele aus der Vernichtung Grube; denn du warfeſt hinter deinen Rücken all meine Sünden. Denn nicht die Unterwelt preiſet dich, der Tod nicht lobſingt dir; nicht harren, die in die Grube ſanken, auf deine Treue. Der Lebende, der Lebende, er preiſet dich, wie ich heute." Dieſelbe troſtloſe Anſicht vom Tode entwickelt auch der Verfaſſer des Buches Hiob: „Die Bewohner von Lehmhütten, deren Grund auf Staub ruhet, ſie werden zerſtört wie von Motten; vom Morgen zum Abend werden ſie zertrümmert; ohne daß man's achtet, auf immer gehen ſie unter." „Es ſchwindet die Wolke und fähret hin: alſo wer zur Unterwelt ſinkt, ſteiget

---

[309]) Pſ. 88, 5 f. 11 f. 39, 14. 30, 10. 6, 6. 115, 17.
[310]) Jeſ. 38, 9 ff.

nicht wieder empor." „Denn es ist für den Baum Hoffnung: wird er abgehauen, so grünet er wieder, und seine Sprößlinge nehmen nicht ab; altert in der Erde seine Wurzel, und stirbt im Boden sein Stamm: vom Dufte des Wassers sprosset er auf, und treibt Aeste, wie neu gepflanzet. Aber stirbt der Mann, so liegt er da; verscheidet der Mensch, wo ist er? Es verfliesset das Wasser aus dem See, und der Strom versieget und trocknet: so liegt der Mensch, und erhebt sich nicht wieder; bis der Himmel vergeht, erwachen sie nicht, und regen sich nicht aus ihrem Schlafe." „Dort lassen Frevler vom Toben, und dort feiern Ermüdete an Kraft; zusammen rasten Gefangene, und hören nicht die Stimme des Treibers; Klein und Groß ist dort Derselbe, und der Knecht ist frei von seinem Herrn [311])." Demnach befindet sich auch der Verfasser des Buches Koheleth hier in voller Uebereinstimmung mit der herrschenden Lehre, indem er schreibt: „Das Schicksal der Menschensöhne ist wie das Schicksal des Thieres, und Ein Schicksal haben sie. Wie dieses stirbt, so stirbt jener; Ein Lebenshauch ist in Allen, und einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere gibt es nicht, denn Alles ist eitel. Alles gehet dahin an Einen Ort. Alles ward aus dem Staube, und Alles kehret zum Staube [312])." Selbst noch Sirach nennt, in treuer Anschliessung an die alten heiligen Schriften, den Tod einen „ewigen Schlaf", und sagt: „Wer kann den Höchsten in der Unterwelt preisen, anstatt der Lebendigen, und ihm lobsingen? Für den Todten, als der nicht mehr ist, hat Lobsingen ein Ende [313])." Und ganz übereinstimmend redet auch der Verfasser des Buches Baruch zu Gott: „Du thronest ja in Ewigkeit, wir aber vergehen in Ewigkeit", und sagt in einer andern Stelle ebenfalls: „Denn nicht die Verstorbenen in der Unterwelt, deren Geist aus ihrem Eingeweide genommen ist, geben dem Herrn Ehre und Gebühr [314])." — Zwar hören wir allerdings, wie oben den Anaxagoras, hier auch die Israeliten, von der Unterwelt oder dem Scheol als der Wohnung der Verstorbenen reden, wie wenn sie ein Fortleben in ihr glaubten; aber ihre Unterwelt ist, gleich der anaxagorischen, augenfällig nichts weiter als, wie auch schon Conz ganz richtig bemerkt, nur eine Versinnlichung des Zustandes des Nichtseins [315]). Denn sie wird ja ausdrücklich beschrieben als das „Land des Vergessens", als das „Land der Dunkelheit und Todesnacht", als die „Stille", wo die Verstorbenen in

---

[311]) Hiob 4, 19 f. 7, 9. 14, 7 f. 3, 17 f. Vgl. Eichhorn's Biblioth. B. I. S. 367 ff.

[312]) Kohel. 3, 19 f. Vgl. 9, 10. u. 12, 7.

[313]) Sir. 46, 22. 17, 25 f. Vgl. Dähne a. a. O. B. II. S. 127 f.

[314]) Bar. 3, 3. 2, 17. Vgl. Dähne a. a. O. B. II. S. 151.

[315]) Conz in Paulus' Memorab. St. III. Nr. 6. S. 162.

„ewigem Schlafe" ruhen, und wo „kein Thun, noch Klugheit, noch Einsicht, noch Weisheit", überhaupt kein Bewusstsein ist, indem sie auch von Gott nicht wissen, wo unter ihnen „gebettet ist mit Gewürm" und ihre „Decke sind Maden", wo sie sind „gleich Kindern, welche das Licht nicht gesehen", gleich denen, die nie in's Dasein getreten oder nicht sind [316]). So wird in den heiligen Schriften des Volkes die Lehre von dem Fortleben des Menschen nach dem Tode mit der größten Bestimmtheit verleugnet. Aber, fragt Conz, „sind in der Geschichte der Begebenheiten der alten Hebräer selbst keine Spuren vorhanden, die auf den Glauben an diese Lehre hinweisen? bei dem vielen Wunderbaren, das hier eingeflochten ist, den mannichfaltigen Erscheinungen, die hier vorkommen, keine Belehrung eines Engels über die Fortdauer, kein Laut, keine Stimme von den Gräbern herüber? Ich suche und sehe mich vergebens um. Alles still, wie das Grab selber, über die große Frage: sein oder nicht sein! Nicht einmal an sie gedacht zu haben scheinen sie. Mit dumpfem Gleichmuth fallen sie in die Arme des nothwendigen Todes; sinnlicher Genuß der Gegenwart rückt ihnen das Schreckliche desselben vom Auge hinweg, und sie halten sich allein an den leidigen Trost, hinzugehen, wo die Väter, wo das übrige Volk hingegangen, dasselbige Schicksal mit allen Naturwesen um sie her zu erfahren" [317]).

Gegen all diese Vorlagen mühen aber dennoch christliche Theologen sich ab, aus einigen Stellen der heiligen Hebräer-Schriften, indem sie dieselben auf die Folter der Auslegung spannen, den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode herauszupressen. So wollen sie ihn aus dem Ausdrucke „zu den Vätern gesammelt werden" herausdeuten; während doch der Ausdruck, wie Conz ganz richtig bemerkt, nur „ein Euphemism für sterben, und ein rührendes von den Familienbegräbnissen hergenommenes Bild ist"; was ja auch Jakob deutlich genug ausspricht in den Worten: „Ich werde gesammelt zu meinem Volke, begrabet mich zu meinen Vätern in der Höhle, die auf dem Felde Ephron's, des Hethiters [318])." Dann wollen sie diesen Glauben auch durch die beiden Dichtungen von der Hinaufnahme Henoch's und Elia's zu Gott erweisen, die doch gerade das Gegentheil bezeugen, indem sie das Loos Beider eben als ein einziges und beispielloses darstellen, und blos soviel bekunden, daß die Israeliten den Gedanken wol in zwei Mythen zuzulassen vermochten, aus ihrer Dogmatik aber ausschlossen [319]). Ferner ziehen sie

[316]) Ps. 88, 13. 115, 17. 6, 6. 30, 10. Hiob 14, 12. 10, 21. 3, 16. Kohel. 9, 10. Jes. 14, 11. 38, 18. Sir. 46, 22.

[317]) Conz a. a. O. S. 156 f.

[318]) 1 Mos. 49, 29. Conz a. a. O. S. 154.

[319]) S. de Wette, bibl. Dogm. §. 114.

auch die in den heiligen Schriften erwähnten Todtenbeschwörungen und insbesondere Saul's Heraufbeschwörung des Geistes Samuel's durch die Zauberin zu Endor als Beweis herbei, ungeachtet die heiligen Schriften jene Zaubereien ausdrücklich eben als einen Abfall von der israelitischen Religion und als eine schwere Versündigung berichten [320]). Endlich rufen sie auch die christlichen heiligen Urkunden zum Zeugniß auf, da nach diesen Christus jene Worte der alten heiligen Schriften des Volkes, „Ich bin der Gott Abraham's und der Gott Isaak's und der Gott Jakob's," in die Unsterblichkeitslehre deutete, indem er sprach, wie schon jene Schriften selbst lehrten: „Nicht ist Gott ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen [321])." Aber die Worte „Ich bin der Gott Abraham's und Isaak's und Jakob's" haben im Bewusstsein der alten Schriftsteller augenfällig keinen andern Sinn, als: ich bin der Gott, der von Abraham und Isaak und Jakob verehrt wurde und über sie waltete, sodaß Christus den neuen Sinn in die Worte erst hineinlegte, indem er sie, wie er in seinem Berufe vollberechtigt war und auch mit der alten messianischen Verheissung that, aus der grammatischen und historischen in die absolute Wahrheit umdeutete. Selbst wenn Einer unter den Verfassern der alten heiligen Bücher den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode wirklich irgendwo mit Klarheit ausspräche, könnte er ihn doch nicht aus der israelitischen Ansicht von der Natur des Menschen, die vorhin dargelegt worden, sondern nur anders woher geschöpft haben; wie späterhin die Israeliten fast allgemein den Auferstehungsglauben eben auch nur aus der zoroastrischen Religion aufgenommen, welcher daher auch nicht als ein Bestandtheil der eigentlichen israelitischen Religionslehre hier in Betracht kommen kann, so wenig wie die Ansicht des Buches der Weisheit, das hierin gleichfalls über den israelitischen Gedankenkreis hinausschreitet [322]). Solange die Israeliten sich allein auf dem Boden ihrer eigenen Religion behaupteten, wie die Sadducäer auch noch inmitten der Fremdherrschaft des Auferstehungsglaubens thaten, hatten sie, gleich dem Anaxagoras, trotz ihrem Hervorleuchten in der Gotteserkenntniß, doch einen so trostlosen Blick in das Jenseits, wie kein einziges unter allen Völkern des alten Morgenlandes.

An die Betrachtung der anaxagorischen und der israelitischen Lehre von der Natur des Menschen, durch welche wir in die Untersuchung der Vorstellung vom Jenseits geführt worden sind, schliesst sich einfach die Betrachtung und Vergleichung auch der Ansicht von der Würde und

---

[320]) 1 Sam. 28, 7 ff. 1 Chron. 10, 13.
[321]) Matth. 22, 23 f. Mark. 12, 18 f. Luk. 20, 27 f.
[322]) Vgl. Grimm zu Weish. 1, 12. S. 29 f.

Stellung des Menschen in der Weltordnung. Wir haben gesehen, daß Anaxagoras und die Israeliten den unendlichen reinen Geist als das Eine gemeinsame Lebensprincip aller Geschöpfe erkennen, ja daß Anaxagoras ausdrücklich hervorhebt: „So Vieles da Leben hat, Groß und Klein, Alles beherrscht der Geist", „der Geist aber ist durchaus gleich, in Groß und Klein"; und daß auch die heiligen Schriften der Israeliten ausdrücklich sagen: Ein Geist oder, was hier Dasselbe, „Ein Lebenshauch ist in Allen", in den Thieren und den Menschen. Hieraus könnte leicht die Meinung entstehen, daß weder Anaxagoras noch die Israeliten von einem Unterschiede und Vorzuge des Menschen vor den Thieren wissen. Aber diese Meinung würde den klarsten urkundlichen Vorlagen widersprechen. Zwar das ist nicht denkbar, daß sie sich den wesentlichen Unterschied könnten mit scharfer Bestimmtheit deutlich gemacht haben, weil ihnen der denkende vernünftige Geist noch mit der animalischen Seele der Wesenheit nach in Eine Vorstellung zusammenfliesst. Nichtsdestoweniger bleibt es aber unbestreitbar, daß sie thatsächlich, sowol Anaxagoras als die Israeliten, den Menschen wegen seiner geistigen Begabung weit über alle Geschöpfe auf Erden erheben, ihm die Herrschaft über dieselben zueignen, und ihn selbst zum Hauptaugenmerk und Ziel der ganzen Welteinrichtung des unendlichen Geistes oder Gottes machen. Wir betrachten jetzt die angegebenen Puncte einzeln.

Wie dürftig auch die Lehre über den Menschen von Anaxagoras entwickelt, oder uns von den Alten überliefert worden ist, so erfahren wir doch erstlich durch Aristoteles wenigstens dies, woran wir freilich auch ohne jede Bezeugung nicht im Geringsten zweifeln würden, daß er erkannte, „der Mensch sei das verständigste von den Geschöpfen"[323]). Diese einfache Erkenntniß ist aber auf dem Standpuncte des Klazomeniers von größerem Gewicht, als es zunächst scheinen mag, indem sie die Vorstellung der größten Gottähnlichkeit des Menschen einschliesst, weil der anaxagorische Gott, der unendliche reine Noos, seiner Wesenheit nach unendlicher reiner Verstand, und daher Verständigkeit und Göttlichkeit in der anaxagorischen Anschauung völlig Dasselbige ist. Ueberdies tritt die Vorstellung der Gottähnlichkeit des Menschen auch noch darin bei Anaxagoras mit der größten Klarheit hervor, daß er den unendlichen Noos vorzugsweise als den verständigen Werkmeister aller Dinge auffasste, wie wir oben gesehen, und daß er nach Aristoteles auch bei dem Menschen, indem er ihn als das verständigste unter den Geschöpfen erkannte, vornehmlich auf seine Ausrüstung zum Werkmeister hin-

[323]) *Aristot.* de part. animal. IV, 10. Vgl. *Plutarch.* de frat. am. 2. de fortuna 3. u. Carus, S. 26 f.

wies [324]). Dazu wird uns, wie wir hernach sehen werden, von Plutarch angedeutet, Anaxagoras habe auch die Herrschaft und Macht, welche der Mensch vermöge seiner Vernunft über alle Geschöpfe auf Erden ausübt, als ein Beispiel und Bild von der Herrschaft und Macht der Vernunft, des unendlichen Noos, im gesammten Weltall betrachtet. In der That ist ja auch der anaxagorische unendliche Noos überhaupt seinem Begriffe nach, wie wol Jedem von selbst einleuchtet, der nur von seiner Endlichkeit und Beschränktheit gereinigte menschliche Noos, und demnach dieser auch seiner Wesenheit nach vollständig das endliche Ebenbild von jenem [325]).

In den heiligen Schriften der Israeliten wird der Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen ausdrücklich so bezeichnet, daß er nach dem Bilde oder der Aehnlichkeit Gottes, des unendlichen reinen Geistes, erschaffen sei. Denn so steht in der Schöpfungsurkunde: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde; nach unserer Aehnlichkeit;" und gleich darauf wiederum: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn;" und so wird die Gottähnlichkeit des Menschen auch noch in vielen andern Stellen mit Gewicht hervorgehoben [326]). Es fragt sich nun, ob damit etwas Anderes als die Verständigkeit und Einsicht des Menschen gemeint sei. Da die Israeliten auch von Gottes Augen und Händen reden, und ihm überhaupt fast alle menschlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, nicht blos die geistigen, sondern auch die sinnlichen, wie Sehen, Hören, Riechen u. s. w. zuschreiben [327]), so kann es scheinen, daß sie sich eine Aehnlichkeit der Gestalt gedacht haben. Aber wir würden ihren Gottesbegriff völlig verwirren und zerstören, wenn wir solche Ausdrücke im buchstäblichen Sinne nähmen. Gott bleibt ihnen ein unkörperlicher reiner Geist, wenn sie auch in sinnlich vermenschlichender Vorstellungsweise von ihm reden. Ein Beispiel wird dies recht klar machen. Im Buche Hiob heißt es in einer Stelle von Gott: „Auf solchen hast du geöffnet dein Auge" u. s. w., als habe Gott Augen von Fleisch, die er öffne und schließe, wie der Mensch; aber in einer andern Stelle desselben Buches ist ausdrücklich bemerkt, Gott habe nicht Augen von Fleisch und sehe nicht, wie Sterbliche sehen [328]). Schon aus dieser Einen Bemerkung, daß Gott keine menschlichen Augen habe, geht zur Genüge hervor, daß sie die Gottähnlichkeit des Menschen, falls ihr wirklich irgendwo in den

[324]) *Aristot.* l. c. *Plutarch.* de frat. am. 2.

[325]) Vgl. Carus l. c. p. 26 sq.

[326]) 1 Mos. 1, 26 f. 5, 1. 9, 6. Sir. 17, 3. Weish. 2, 23. Dazu 1 Mos. 3, 5. u. 22. Ps. 8, 4 f.

[327]) S. de Wette, bibl. Dogm. §. 100.

[328]) Hiob 14, 13. u. 10, 4. Vgl. de Wette a. a. O.

heiligen Schriften die Beziehung auf die leibliche Gestalt gegeben sein sollte, eben auch nur in dichterisch und sinnlich vermenschlichender Anschauung, aber durchaus nicht im Ernste so vorstellen konnten. Hätten sie diese Vorstellung sich im Ernste gebildet, so wären sie ja dadurch mit der oben entwickelten Grundlehre ihrer ganzen Religion, daß Gott ein unkörperlicher reiner Geist, in grellen vernichtenden Widerspruch getreten, und hätten sich geradezu versündigt gegen jenes Gebot von Mose: „So habet nun wohl Acht auf euch selbst, denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen des Tages, da Jehovah zu euch redete auf Horeb aus dem Feuer, daß ihr nicht übel thuet und euch ein Bildniß machet, Gleichniß irgend eines Bildes, die Gestalt eines Mannes oder eines Weibes" u. s. w. [329]). Es wird wol Niemand dieses Gebot hier darum als Beweisgrund zurückweisen, weil es sich zunächst auf die Darstellung in Bildwerken bezieht. Denn wenn sie sich Gott wirklich in menschlicher Gestalt vorstellten, so war ihnen damit nicht blos die Erlaubniß, sondern selbst die Aufforderung gegeben, ihn auch so darzustellen in Bildwerken. Das Gebot gründet sich ja eben darauf: Gott habe keinerlei Gestalt, und solle daher auch in keinerlei Gestalt gedacht werden. Demnach müssen die Israeliten die Gottähnlichkeit des Menschen, wenn sie ihr eine ernstliche dogmatische Bedeutung beilegten, und eine solche legten sie ihr offenbar bei, weil sie dieselbe mit so großem Gewichte hervorheben, nothwendig in seiner geistigen Ausstattung und der Stellung, die er dadurch auf Erden einnimmt, erblickt haben. In der That sprechen sie auch selber in ihren heiligen Schriften mit Bestimmtheit aus, daß die Gottähnlichkeit des Menschen in seinem aufgeschlossenen Sinn und seiner Einsicht bestehe, vermöge deren er insbesondere weiß, was gut und was böse ist. Denn ausdrücklich lehren sie in der heiligen Urgeschichte des Menschen, daß er die Gottähnlichkeit erst durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß, wodurch ihm der Sinn aufgeschlossen worden, empfangen habe. Nach jener Erzählung nämlich sagte die Schlange von dem genannten Baume, welchen Gott den eben erschaffenen Menschen verboten hatte, zum Weibe: „Welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und ihr werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses"; und das Weib und der Mann aßen davon, und „da wurden ihnen Beiden die Augen aufgethan, und sie erkannten, daß sie nacket waren"; „und Gott Jehovah sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unser einer, sodaß er Gutes und Böses erkennet". Mit dem Ausdrucke, „sodaß er Gutes und Böses erkennet", bezeichnet die Mythe eben die Verständigkeit und Einsicht, zu welcher der Mensch aus der Kindeseinfalt, in welcher er auch von keiner Scham

[329]) 5 Mos. 4, 15 f.

wusste, durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß gelangt sei; dies wird schon von Rosenmüller ganz richtig bemerkt, und durch andere Stellen vollends ausser jedem Zweifel gesetzt. Denn so schreibt Jesaja in einer Verheissung [330]): „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und seinen Namen nennen „Gott mit uns (Immanuel)"; Milch und Honig wird er essen, bis er weiß das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen; denn ehe der Knabe weiß das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird verödet sein das Land, vor dessen zwei Königen dir grauet." Hier drückt Jesaja in der vollkommensten Klarheit eben die Verständigkeit und Einsicht, zu welcher der Mensch nach der Kindeseinfalt gelangt, mit denselbigen Worten aus, mit denen die Mythe die Gottähnlichkeit des Menschen bezeichnet. Ebenso heisst es im fünften Buch Mose [331]): „Eure Kinder, von denen ihr sagtet, sie werden zur Beute werden, und eure Söhne, welche heute noch nicht Gutes oder Böses erkennen, sie sollen dahin kommen", in das verheissene Land. Der gleiche Gedanke, wie in der angeführten Mythe, liegt ohne Zweifel auch schon in der Schöpfungsurkunde selbst, indem sie, was auch ein davidischer Psalm und Sirach thut, die Vorstellung der Gottähnlichkeit des Menschen unmittelbar mit der Vorstellung seiner Herrschaft über alle Geschöpfe auf Erden verbindet [332]), da der Mensch diese Herrschaft ja nur vermöge seiner Begabung mit Verstand und Einsicht erlangt hat und behauptet; worauf wir hernach zurückkommen werden. Denselben Gedanken hat bei der Gottähnlichkeit des Menschen offenbar auch der Verfasser des Buches der Weisheit, indem er sich also ausdrückt: Gott hat „ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens" [333]); denn Gottes eigenes Wesen ist ja nach dem Verfasser dieses Buches, mit dem hierin, wie oben gezeigt worden, auch die alten heiligen Schriften vollkommen übereinstimmen, der Geist der Weisheit und Einsicht, welcher die ganze Weltordnung hervorgebracht hat und beherrscht. Insbesondere wird der unendliche Geist oder die Weisheit auch von den heiligen Schriften der Israeliten, wie von Anaxagoras, vorzugsweise als der einsichtsvolle Werkmeister aller Dinge, in der Aehnlichkeit mit einem menschlichen Werkmeister, dargestellt, wie oben gezeigt worden; womit im besten Einklange steht, daß sie anderseits auch wieder beim Menschen alles verständige Thun und namentlich auch das werkmeisterliche aus der Erfüllung vom Geiste Gottes herleiten [334]). Ueberhaupt ist ja auch der

330) Jes. 7, 14 f.
331) 5 Mos. 1, 39.
332) 1 Mos. 1, 26. Ps. 8, 5 f. Sir. 17, 3.
333) Weish. 2, 23.
334) 2 Mos. 31, 2 f. 35, 30 f. 28, 3. u. s. w.

israelitische Gott, der unendliche Geist und Verstand, seinem Begriffe nach ganz ebenso, wie der anaxagorische, der nur aus seiner Endlichkeit und Beschränktheit erhobene menschliche Geist und Verstand, und daher dieser auch in der israelitischen Anschauung seiner Wesenheit nach vollständig das endliche Ebenbild von jenem.

Indem aber Anaxagoras den Vorzug des Menschen in seine Begabung mit Verstand und Einsicht setzte, hob er insbesondere hervor, wie Derselbe eben durch seine geistige Begabung sich auch zum Herrn über die andern Geschöpfe auf Erden aufwerfe und sich ihrer nach Willkür zu seinem Nutzen bediene. Dies geht mit Klarheit aus einer Ueberlieferung Plutarch's hervor, die es verdient hier vollständig in ihrem Zusammenhange dargelegt zu werden. Plutarch handelt in seiner Schrift „über den Zufall" gegen diesen, den auch Anaxagoras verwarf, von der Macht der Vernunft, sodaß er sich ganz auf dem anaxagorischen Standpuncte der Betrachtung befindet. Daher er denn auch den Anaxagoras als seinen Gewährsmann einführt, mit den Worten [335]): „Fürwahr gering ist des Menschen Stärke, aber durch die Klugheit des Verstandes bändigt er die furchtbaren Geburten des Meeres, der Erde und der Luft;" darauf erwähnt er namentlich, wie der Mensch sich das Pferd und den Hund dienstbar mache, die Fische und das Schwein zu seinem Nutzen verwende, und selbst den Elephanten bezähme; dann fährt er fort: „Nicht nutzlos führe ich dies alles an, sondern damit wir daraus lernen, wohin den Menschen die Vernunft erhebt, wie hoch sie ihn stellt, und wie sie über Alles herrschet und Macht hat. Denn „„nicht im Faustkampf sind wir Gewaltige, noch in dem Ringen, noch mit den Füßen enteilen wir rasch;"" sondern in allem diesem sind wir minder begünstigt als die Thiere. Aber durch unsere Erfahrung, Erinnerung, Weisheit und Kunst, wie Anaxagoras sagt, bedienen wir uns derselben, sammeln den Honig, melken sie, plündern und führen sie als Gefangene mit fort; sodaß hier gar nicht der Zufall, sondern durchaus die Vernunft und Einsicht herrschet." Diese ganze Stelle lehrt nicht nur mit Bestimmtheit, daß Anaxagoras ausdrücklich von der Herrschaft des Menschen über all die andern Geschöpfe handelte, sondern lässt auch vermuthen, er habe die Herrschaft und Macht, welche der Mensch kraft seiner Vernunft ausübt, zugleich dargestellt als ein Beispiel und Bild von der Herrschaft und Macht der Vernunft, des unendlichen Noos, im Weltall überhaupt; wenigstens ist dies in den Worten angedeutet, welche Plutarch unmittelbar an den Ausspruch des Anaxagoras anschliesst.

Die dargelegte Anschauung des Anaxagoras ist vollständig auch die

---

[335]) *Plutarch.* de fortuna 3.

der Israeliten, bei denen sie nur im religiösen Gewande auftritt. Indem nämlich die heilige Schöpfungsurkunde den Menschen erschaffen werden läßt nach Gottes Bilde oder Aehnlichkeit, welche, wie wir vorhin gesehen, nur von seiner Ausstattung mit Vernunft und Einsicht verstanden werden kann, drückt sie sich aus, wie folgt: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit, daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über das Gevögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das sich reget auf der Erde;" und Gott schuf die Menschen ihm ähnlich, und sprach zu ihnen: „Erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über das Gevögel des Himmels und über die Thiere, die sich regen auf der Erde;" was die Menschen dann eben durch die ihnen von Gott verliehene Vernunft und Einsicht vollführten. Gott hat nach dieser Darstellung den Menschen zunächst, offenbar durch die Begabung mit Vernunft, nur mit der Fähigkeit ausgestattet, zur angegebenen Herrschaft zu gelangen, und ihn angewiesen sich dieselbe erst zu erringen; was genau auch die anaxagorische Ansicht war. Dabei ist hier auch mit der Herrschaft über die Thiere gar nichts Anderes gemeint als bei Anaxagoras, nämlich, wie die Ausleger auch ausdrücklich bemerken, „daß die Menschen sich der Thiere nach Willkür bedienen können"; was auch die Worte Gottes zu Noah und dessen Söhnen aussprechen: „Furcht und Schrecken vor euch sei auf allen Thieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels, auf Allem, womit sich der Erdboden reget, und auf allen Fischen des Meeres; in eure Hand sind sie gegeben. Alles was sich reget und lebet, euch soll es sein zur Speise; wie das Grüne des Krautes gebe ich euch Alles [336])." Wie die Schöpfungsurkunde die Vorstellung der Herrschaft des Menschen über alle Geschöpfe mit der Vorstellung seiner Gottähnlichkeit verbindet, so thut auch David in dem bereits oben angeführten Lobgesange [337]): „Was ist der Sterbliche, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du auf ihn siehest; daß du ihn wenig zurücksetzest gegen Gott, und mit Herrlichkeit und Würde ihn krönest; machest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände, Alles legest du unter seine Füße, Schaf' und Rinder allzumal und auch die Thiere des Gefildes, Vögel des Himmels und Fische des Meeres, was die Pfade des Meeres durchwandert." Ebenso redet Sirach [338]): Gott gab den Menschen „Gewalt über Alles, was auf der Erde ist; sich ähnlich rüstete er sie mit Macht aus, und nach

336) 1 Mos. 9, 2 f. *Cleric.* ad Genes. 1, 26.
337) Ps. 8, 5 f.
338) Sir. 17, 3 f.

seinem Bilde schuf er sie; er legte die Furcht vor ihm auf alles Fleisch, und ließ ihn herrschen über Thiere und Vögel". Im Buche der Weisheit aber redet Pseudo-Salomo: Gott, der du „durch deine Weisheit den Menschen bereitet, daß er herrsche über die durch dich gewordenen Geschöpfe"; und wie schon diese Worte eben den Gedanken andeuten, welchen wir in der Schöpfungsurkunde in der Verbindung der Herrschaft des Menschen mit der Vorstellung seiner Gottähnlichkeit gefunden haben, daß er zur Erlangung der Herrschaft mit Vernunft und Einsicht ausgestattet worden sei, so lesen wir den ganz anaxagorischen Gedanken hier in einer andern Stelle auch geradezu ausgesprochen, wo es ausdrücklich von der Weisheit heißt: „sie gab ihm Kraft über Alles zu herrschen" [339]).

Die höchste Würde und Bedeutung aber eignete Anaxagoras dem Menschen dadurch zu, daß er ihn sogar als das Hauptaugenmerk und Ziel der ganzen Welteinrichtung des unendlichen Geistes oder der Gottheit darstellte. Denn auch dies berichtet uns Plutarch, wie bereits oben dargelegt worden, von Anaxagoras und zugleich von Platon, der sich hierin an den Klazomenier anschloß, mit ausdrücklicheu Worten [340]): „daß sie die Gottheit für die menschlichen Angelegenheiten sorgen und um derer willen die Weltordnung einrichten lassen".

Die gleiche Würde und Bedeutung hat der Mensch in der Anschauung der Israeliten: denn so stellt ihn auch die heilige Schöpfungsurkunde dar, als das Hauptaugenmerk und Ziel der ganzen Welteinrichtung des unendlichen Geistes oder Gottes, wie Rosenmüller sich ausdrückt, als die Krone der Schöpfung, „zu dessen Nutzen und Gunsten Gott alles Uebrige lange vorher eingerichtet und vorbereitet hatte" [341]).

Nun aber auch die Schattenseite. Während nämlich Anaxagoras behauptete, „daß nichts Unvernünftiges und Unordentliches in der Natur stattfinde", so mußte er doch sicherlich wissen und zugestehen, daß gleichwol aus dem Menschen nicht blos Verständigkeit und Einsicht, oder das Göttliche und Gute, sondern auch das Entgegengesetzte, Unverstand und Thorheit, oder das Ungöttliche und Schlechte, in grellem Misklange mit der gesammten Weltordnung hervortrete. Platon berichtet auch in der That, daß er sehr viel von Verstand und Unverstand geredet habe [342]). Diesen Gegensatz kann Anaxagoras unmöglich in dem Gebiete der Natur, sondern nur am Menschen wahrgenommen haben, und kann also auch nur im Hinblick auf den Menschen so viel von ihm

---

[339]) Weish. 9, 2. u. 10, 2.

[340]) *Plutarch.* de plac. phil. I, 7, 7. ap. *Euseb.* l. c. XIV, 16.

[341]) *Rosenmüller* l. c. p. 56.

[342]) *Plat.* Phaedr. p. 270. A.

geredet haben. Leider fehlt uns jede genauere Angabe des Bestimmten, das er hierüber vorbrachte, und wir müssen uns mit der blosen Thatsache begnügen, daß er auch über das Unvernünftige und Schlechte handelte, dieses aber im ganzen anaxagorischen Weltall nirgends eine Quelle hat, ausser im Menschen. Auch wird uns nicht geradezu gemeldet, daß er sich den Menschen mit der Freiheit des Willens, das Vernünftige und Gute, oder das Unvernünftige und Schlechte zu thun, ausgestattet dachte; sondern auch dies wird uns nur angedeutet von Alexander von Aphrodisias [343]), welcher in seiner Abhandlung „über das Verhängniß und die Freiheit des Menschen" sagt: Anaxagoras habe das Verhängniß völlig geleugnet; was von andern Alten bestätigt und durch die anaxagorische Grundansicht selbst über jeden Zweifel erhoben wird. Indem er aber das Verhängniß leugnete, war er unabweislich genöthigt dem Menschen die Freiheit des Willens zuzuschreiben, weil er das Unvernünftige und Schlechte, das der Mensch thut, ganz unmöglich, wie alles andere Geschehen in der Welt, auf den unendlichen Noos als den Urheber zurückführen konnte. Doch diese ganze Lehre, daß der Mensch mit der Freiheit des Willens ausgestattet und die alleinige Quelle des Unvernünftigen und Schlechten in der Welt sei, wird dem Anaxagoras nur in den dargelegten Andeutungen, nicht ausdrücklich zugeschrieben; weshalb hier alles Gewicht nicht sowol auf die Ueberlieferung fällt, als darauf, daß Anaxagoras aus seiner Grundansicht nothwendig so lehren musste. Und dies ist ausreichend zum Beweise, um den es hier hauptsächlich zu thun ist, daß die anaxagorische Grundansicht dieselbige mit der israelitischen, weil aus dieser die gleiche Lehre vom Ursprunge des Schlechten sich mit Nothwendigkeit ergibt und thatsächlich in den heiligen Schriften entwickelt ist.

Denn wenn wir bei den heiligen Schriften der Israeliten, wie billig ist, von den Fällen absehen, in denen sie entweder durch den Gedanken, daß Gott der Eine Urheber von Allem ist, was da geschieht, oder durch ihre teleologische Deutung der Begebenheiten dazu verführt werden, auch das Schlechte, das der Mensch thut, auf Jehovah als den Urheber zurückzuführen, indem sie z. B. sagen, daß Jehovah selber das Herz des ägyptischen Pharao gegen die Israeliten verhärtet, daß er den König David zur sündhaften Volkszählung gereizt habe [344]); wenn wir desgleichen auch den Satan, von dem sie reden, für Das nehmen was er wirklich ist, für einen blosen Eindringling aus der zoroastrischen Religion, weshalb er auch erst in den nach-exilischen Büchern und auch in diesen nur beiläufig als dichterische Figur zum Vorschein kommt: so betrachten

---

343) *Alexand. Aphrodis.* de fato 2.

344) 2 Mos. 7, 3 f. 2 Sam. 24, 1 f. u. A.

sie den Menschen als die alleinige Quelle, aus welcher das Schlechte in Gottes herrliche Weltordnung und Waltung hereingedrungen ist und hereindringt, und kennen ausser dem Menschen kein Princip des Schlechten, wie die Perser den Ahriman, oder die Aegypter den Typhon. Ausdrücklich lassen sie den Menschen durch Vergehung sich die Sterblichkeit und alles Ungemach, von dem er heimgesucht wird, zuziehen, und alles Schlechte und Verderbliche in der Natur hervorrufen, indem sie diesem den Zweck unterlegen, daß es zur Bestrafung der Sünder erschaffen sei, wie oben bei der Betrachtung der israelitischen Vergeltungslehre gezeigt worden ist. Mit Bestimmtheit schreiben sie dem Menschen die Freiheit des Willens zu, das Gute, oder das Schlechte zu thun. Schon in der heiligen Urgeschichte wird der Mensch, wie wir gesehen, mit der Erkenntniß des Guten und des Bösen, und also auch mit der Freiheit, das Eine oder das Andere zu erwählen, ausgestattet. Und Sirach schreibt mit ausdrücklichen Worten [345]): Gott „hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn seiner Willkür überlassen. Willst du, so kannst du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweisen. Er hat dir Feuer und Wasser", d. i. das Entgegengesetzte, Gutes und Böses, „vorgelegt; wornach du willst, kannst du deine Hand ausstrecken". Und übereinstimmend lehrten auch noch in der spätern Zeit die Sadducäer, weil sie die Engel und Dämonen und die Unsterblichkeit des Menschen, die sich aus der israelitischen Grundansicht nicht herleiten ließ, leugneten, im Widerspruche gegen die Pharisäer, welche unisraelitisch dem Verhängniß eine Geltung einräumten: es gebe gar kein Verhängniß; auch wirke Gott nicht, daß Jemand etwas Schlechtes thue oder nicht thue, sondern der freien Wahl des Menschen sei das Gute und das Schlechte überlassen [346]).

Vielleicht meint aber Jemand, daß der israelitische Begriff des Guten und des Schlechten ein anderer sei als der anaxagorische, welcher, wie von selbst einleuchtet und Aristoteles auch ausdrücklich bezeugt [347]), in Eines zusammenfliesst mit dem Begriffe des Vernünftigen und des Unvernünftigen. Das ist in der That nicht der Fall, sondern auch den Israeliten fällt das Gute und das Schlechte oder Böse in Eine Vorstellung mit dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, mit der Weisheit und der Thorheit, zusammen. Dies kann Jeder schon von den Lexikographen erfahren [348]). Die Verschmelzung der Vorstellungen des Guten und des Schlechten oder Bösen mit denen des Vernünftigen oder

---

[345]) Sir. 15, 14 f.

[346]) *Joseph.* de bello Jud. II, 8, 14. Antiq. Jud. XIII, 5, 9.

[347]) *Aristot.* Metaph. *A*, 9. p. 257. Vgl. *A*, 3. p. 13.

[348]) *Simon.* Lex. Hebr. u. *Gesenius* Thes. ling. Hebr. s. v. Nabal, u. s. f.

Verständigen und des Unvernünftigen oder Thörichten liegt aber auch in unzähligen Stellen der heiligen Schriften so klar vor Augen, daß sie selbst der oberflächlichsten Betrachtung nicht entgehen kann, und sicherlich auch von den christlichen Theologen in der Darstellung der israelitischen Sittenlehre mehr, als geschehen, beachtet worden wäre, wenn diese sich die Aufgabe gestellt hätten, das israelitische sittliche Leben, wie die gesammte israelitische Weltanschauung, ohne Einmischung unseres christlichen Denkens, rein nur mit dem israelitischen Lichte zu beleuchten und aus der israelitischen Grunderkenntniß zu erklären. Schon oben, bei Betrachtung der Grundwesenheit des israelitischen Gottes, ist ausführlich dargelegt worden: wie die Vernunft oder Weisheit im objectiven Sinne eben als die Grundwesenheit Jehovahs, als der Gottesgeist selbst, der die ganze Weltordnung hervorgebracht habe und Alles in ihr wirke, aufgefasst, und wie sie im subjectiven Sinne als das höchste Besitzthum des Menschen, als das kostbarste mit Nichts vergleichbare Kleinod gepriesen wird. So bedarf es hier kaum noch weiterer Stellen-Belege dafür, daß die Verständigen oder Weisen in der israelitischen Anschauung auch die Gottseligen oder Guten und Frommen sind [349]). Es ist blos noch darzuthun, daß in den heiligen Schriften der Israeliten auch die Unverständigkeit oder Thorheit die gleiche Bedeutung hat mit der Gottlosigkeit und Schlechtigkeit. Gleich im ersten Buch Mose wird jene Schandthat, welche Sichem, der Sohn des Fürsten Hemor, an Dina, der Tochter Jakob's, verübte, zwar nicht in de Wette's Uebertragung, aber im hebräischen Text und in Luther's genauer Uebersetzung, mit dem Ausdrucke „Thorheit" bezeichnet, indem es heisst: „Und die Söhne Jakob's kamen vom Felde, wie sie es höreten, und die Männer betrübten sich und ergrimmten sehr, weil er eine Thorheit verübt in Israel [350])." Ebenderselbe Ausdruck, bisweilen neben dem von „Frevel" oder „Missethat", findet sich in noch vielen andern Stellen [351]). Und hierzu kommt noch fast das ganze Buch der Sprüche, fast das ganze Buch Sirach, fast das ganze Buch der Weisheit, in denen ziemlich die gesammte Verhandlung an die beiden Begriffe des Verstandes und des Unverstandes, oder der Weisheit und der Thorheit, des Erstern als des Göttlichen und Guten, des Letztern als des Gottlosen und Schlechten, geknüpft ist. Das Grundeigenthümliche der israelitischen Anschauung des Schlechten oder Bösen, das in

[349]) Spr. 8, 35 f. Ps. 37, 30. 111, 10. Vgl. Hiob 28, 28.

[350]) 1 Mos. 34, 7.

[351]) 5 Mos. 22, 21. Jos. 7, 15. Richt. 20, 6. Vgl. 20, 10. 19, 23. 24. 1 Sam. 25, 25. 2 Sam. 13, 12 f. 2 Sam. 24, 10. Hiob 5, 3. Jes. 32, 6. Jer. 29, 23. Ps. 69, 6. 38, 6. 14, l. u. 53, 2. 74, 22. 85, 9. Kohel. 7, 25.

dieser Bezeichnung sich kundgibt, floß eben daraus, daß die Israeliten die Gottheit, gleich Anaxagoras, als reinen Noos auffaßten. Denn in der Auffassung der Gottheit und des Göttlichen als Noos oder, wie sie selber die Grundwesenheit Gottes ausdrücken, als Weisheit oder Verstand, mußten sie nothwendig den Gegensatz, den Unverstand oder die Thorheit, als das Gottlose und Abscheulichste erkennen. Gerade so erkannten die Perser in der Auffassung der Gottheit und des Göttlichen als des Lebens das Leblose, den Leichnam, als gottlos und als das Abscheulichste; und weil sie Ormusd, das allgemeine Lebensprincip, zugleich als das Licht und Offenbare und Wahre vorstellten, hafften sie Nichts so sehr wie die Finsterniß und die Unwahrheit oder Lüge. Dieser Anschauung der Israeliten ganz gemäß redete daher auch Christus zu ihnen [352]): „Wer irgend zu seinem Bruder sagt: Raka (d. i. Schwachkopf), der soll dem Synedrium verfallen sein; und wer irgend saget: Thor, der soll in die Feuerhölle verfallen sein." Auch die Uebertragung des Wortes „Thorheit" bei den Siebenzig durch „Gesetzwidrigkeit" [353]) ist ungenau; dem Gedanken nach aber keineswegs unrichtig. Denn die Israeliten betrachteten ihre gesammte religiöse und politische Gesetzgebung ja als die Anordnung Jehovahs, des unendlichen reinen Noos; sodaß ihnen das verständige und das gesetzmäßige Thun, und wieder das unverständige und gesetzwidrige, nothwendig für Eines gelten mußte. Dies lehrt Sirach auch mit ausdrücklichen Worten, indem er die Weisheit, die Alles wirkende Gotteskraft, also reden läßt [354]): Der Schöpfer aller Dinge „stellte fest meine Wohnung, und sprach: In Jakob sollst du wohnen, und in Israel dein Eigenthum haben". „Und so faßt' ich Wurzel bei einem geehrten Volke, im Eigenthum des Herrn. Wie eine Ceder auf Libanon wuchs ich empor." „Dies alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, welches Mose geboten, als Eigenthum der Gemeinde Jakob's, welches von Weisheit überfließt" u. s. f.

In den dargelegten Lehren des Anaxagoras ist alles Wesentliche, das uns die Alten von ihm überliefern, vollständig zusammengefaßt und erschöpft, und damit hier unsere vergleichende Untersuchung geschlossen. Blicken wir jetzt auf die gesammte anaxagorische Erkenntniß, und stellen wir das Bild derselben, wie es aus dieser Untersuchung und Vergleichung hervorgeht, neben dasjenige, welches uns die neuern Geschichtschreiber der Philosophie von ihr entwerfen, so bemerken wir ohne Zweifel keine geringe Verschiedenheit zwischen beiden. Nach vielen Neuern

---

[352]) Matth. 5, 22.
[353]) wenigstens in einigen Stellen, wie Jos. 7, 15. Jer. 29, 23.
[354]) Sir. 24, 12 ff. Vgl. Bar. 3, 37. u. 4, 1.

wäre Anaxagoras kaum Mehr gewesen als ein bloser Physiker in dem Sinne, welchen wir jetzt mit dem Namen verbinden, und hätte in der Geschichte der vor-platonischen Philosophie vornehmlich durch seine Lehre von den Homöomerieen Epoche gemacht, den unendlichen reinen Geist oder Noos aber fast nur nebenbei, zur Unterstützung und Vervollständigung jener Lehre, eingeführt. Dagegen erscheint er in der vorliegenden Darstellung zwar allerdings ebenfalls als Physiker, aber in dem Sinne, in welchem die Alten alle jene vor-platonischen Philosophen, die das Wesen des Weltalls, sowol der Natur als des Geistes, zum Gegenstande ihrer Forschung machten, Physiker genannt haben, zum Unterschiede von den nachherigen Ethikern und Dialektikern [355]). Jene Physiker gaben ihren Werken freilich meist die Ueberschrift „Ueber die Natur", verstanden aber unter der Natur das ganze Weltall, sodaß sie die Erkenntniß des Princips des Weltalls, d. i. die Erkenntniß der Gottheit, zum Ziele hatten, und die Bestimmung des Princips des Weltalls, des Urwesens oder der Gottheit, zum Angelpuncte ihrer gesammten Entwickelung machten. Ein solcher Physiker war selbst Anaximenes, ein solcher Anaximandros, Herakleitos, Empedokles, Diogenes von Apollonia, ein solcher auch Anaxagoras. Sie waren in Wirklichkeit philosophische Theologen; daher auch Manche unter ihnen, namentlich Anaximandros, Herakleitos und besonders Empedokles, sogar einen priesterlichen Charakter offenbaren, nicht blos in ihrem Leben, sondern auch in der Entwickelung ihrer sogenannten Naturlehre. Deshalb werden die erwähnten Philosophen, die den Neuern vorzugsweise für Physiker gelten, von den Alten auch mit Recht auf die gleiche Höhe gestellt mit den Pythagoreern und den Eleaten, welche ebenfalls Physiker heissen und ihre Werke „Ueber die Natur" überschrieben haben, aber augenfällig ebenfalls philosophische Theologen sind, und sich von jenen nur durch eine andere Auffassung des Urwesens und der Natur aller Dinge unterscheiden. Als ein solcher Physiker tritt Anaxagoras in unserer Untersuchung und Vergleichung auf, sodaß er in dem Entwickelungsgange der vor-platonischen Philosophie nicht durch seine neue Lehre von den Homöomerieen, sondern durch seinen neuen Gottesbegriff Epoche macht, durch seine Lehre von dem unendlichen reinen Geist oder Noos, den er nach der ausdrücklichen Ueberlieferung der Alten, wie wir gesehen, als die Angel des gesammten Lebens des Weltalls erkannte [356]), und der daher auch der Angelpunct seiner gesammten Philosophie gewesen sein muß. Die Stellung aber, welche die Neuern dem Gottesbegriffe und den Homöomerieen des Anaxagoras geben, indem sie jenen in den Hinter-

[355]) *Diog. L.* prooem. 18.
[356]) *Tertullian.* de anima 12.

grund, dieſe dagegen in den Vordergrund führen, erweiſt ſich erſtens ſchon an ſich ſelbſt als eine verkehrte und wunderliche, da Anaxagoras doch erſt durch ſeinen neuen Gottesbegriff zu ſeiner neuen Lehre von den Homöomerieen gelangt ſein kann, nicht aber umgekehrt. Denn dadurch erſt, daß er die Gottheit nicht mehr, wie ſeine Vorgänger, als eine ſtoffliche der Welt inwohnende Weſenheit dachte, ſondern ſie als einen unkörperlichen reinen Geiſt oder Noos erfaſſte und damit von der Subſtanz der Welt völlig ſchied, zerfiel ihm die Subſtanz der Welt in die unendliche Vielheit bloſer natürlicher Stoffe.

Dazu kommt die einſtimmige Bezeugung des geſammten Alterthums, daß Anaxagoras eben durch ſeinen neuen Gottesbegriff die neue Phaſe in der Geſchichte der vor-platoniſchen Philoſophie begründet habe. Blos Ariſtoteles bietet in einer Stelle ſeiner Metaphyſik [357]), die von Manchen mag misverſtanden worden ſein, den Anſchein dar, als ob er das eigentliche Neue und Fortſchreitende der anaxagoriſchen Philoſophie gegen die Früheren in der Lehre von den Homöomerieen erblickt habe. Indem er nämlich dort die verſchiedenen Principien behandelt und nachweiſt, wie dieſelben bei den ältern Philoſophen auftreten und beſtimmt werden, bemerkt er in der Betrachtung des ſtofflichen Princips folgenden Stufengang der ältern Philoſophie: Zuerſt habe Thales das Waſſer als den Urſtoff aller Dinge aufgeſtellt; dann Anaximenes, wie in ſpäterer Zeit Diogenes der Apolloniate, die Luft; dann Hippaſos der Metapontiner und Herakleitos der Epheſier das Feuer; darauf habe Empedokles, jene drei Urſtoffe zuſammenfaſſend und ihnen die Erde hinzufügend, die vier Elemente gelehrt; nach ihm Anaxagoras eine unbegrenzte Vielheit von Urſtoffen. Hier ſetzt Ariſtoteles das Neue der anaxagoriſchen Lehre augenſcheinlich in die Erweiterung der empedokleiſchen Vierheit von Urſtoffen zu einer unbegrenzten Vielheit. Aber wir würden ſeine Methode der Entwickelung auf das gröblichſte verkennen, wenn wir überſähen, daß er dieſen Stufengang der ältern Philoſophen nicht in ihren ganzen Weltanſchauungen, ſondern allein darin, wie ſie das ſtoffliche Princip beſtimmten, wahrnimmt; weshalb er auch hierbei die Aphrodite und den Neikos des Empedokles und den Noos des Anaxagoras gar nicht erwähnt, ſondern Dieſe erſt hernach mit dem gebührenden Gewichte hervorhebt, wo er das wirkende Princip zur Verhandlung bringt. In der angeführten Stelle betrachtet Ariſtoteles den Stufengang nur nach der Einen Seite, nach der Beſtimmung des ſtofflichen Princips, und daher auch mit der Schiefheit und Ungenauigkeit, die mit jeder einſeitigen Betrachtung verknüpft iſt. Denn genau angeſehn, eignen

[357]) *Aristot.* Metaph. A, 3. p. 11.

sich auch die Urstoffe des Anaxagoras nicht zur Zusammenstellung mit denen der andern ionischen Philosophen und des Empedokles, weil sie sich keineswegs blos durch ihre unbegrenzte Vielheit, sondern auch wesentlich durch ihre völlige Entgöttlichung von jenen unterscheiden. Der Eine Urstoff, die Luft oder das Feuer, ist dem Anaximenes und dem Herakleitos zugleich die Eine Gottheit selber, welche sich in alle Gestalten der Dinge umwandelt; die vier Elemente sind dem Empedokles die vier zerrissenen Glieder der Gottheit, aus denen durch mannichfaltige Mischung alle Geschöpfe hervorgehen. Dagegen die Homöomerieen gelten dem Anaxagoras für blose natürliche todte Stoffe, die gar keine Gemeinschaft haben mit dem Wesen der Gottheit; sodaß seine Anschauung auch nach dieser Seite eine ganz andere ist, als die seiner vermeinten Vorgänger. Dies lässt Aristoteles aber völlig unbeachtet, indem er all die Urstoffe der ältern Philosophen blos in der Geltung nimmt, welche sie für ihn selber auf seinem Standpuncte der Erkenntniß haben, und auch die Luft des Anaximenes und das Feuer des Herakleitos, welches doch ausdrücklich zugleich die allbelebende Seele und allwaltende Vernunft ist, als blose Luft und als blоses Feuer in Betracht bringt; so kann er sie denn freilich mit den blosen natürlichen Stoffen des Anaxagoras zusammenstellen. Diese Beleuchtung der angeführten Darstellung des Aristoteles genügt wol, um zu verhüten, daß Jemand aus ihr eine unrichtige Meinung von der eigentlichen Angel der anaxagorischen Weltansicht schöpfe. Aristoteles selber bezeugt gleich darauf, wo er von dem wirkenden Princip redet, mit den klarsten Worten, daß Anaxagoras die neue Phase in der Geschichte der vor-platonischen Philosophie durch seine Lehre von dem unendlichen reinen Geiste oder Noos als dem Urheber der gesammten Weltordnung begründet habe, indem er sich also ausdrückt: daß Anaxagoras mit dieser Lehre „gegen die Frühern wie ein Nüchterner gegen Trunkene und albern Redende erschien". Ganz übereinstimmend erkennen auch die übrigen Alten eben den Dualismus des unendlichen reinen Geistes oder Noos als der Gottheit, die Alles wirkt, und der blosen Materie oder der blosen natürlichen Stoffe als der Substanz aller Dinge, als die unterscheidende Grundlage der gesammten anaxagorischen Philosophie, wie oben urkundlich gezeigt worden ist.

Ueberhaupt bezieht sich alle Verehrung und Bewunderung, die dem Anaxagoras im Alterthum gezollt worden ist, mit Bestimmtheit auf seinen Gottesbegriff, und ganz und gar nicht auf seine Lehre von den Homöomerieen, nur daß diese mit jenem unzertrennlich vereinigt war[358]). Auf seinen Gottesbegriff weist die Grabschrift, die dem Anaxagoras von

[358]) Vgl. Breier a. a. O. S. 54 f.

den Lampſakenern geſetzt worden iſt, indem ſie ihn rühmt als Denjenigen, welcher am tiefſten in die Erkenntniß der himmliſchen Ordnung eingedrungen ſei [359]). Auf ſeinen Gottesbegriff weiſt ferner „der heilige Altar des Noos, oder der Wahrheit", der zu Lampſakos angeblich dem Anaxagoras ſelber, in der That aber wol ſeinem Gotte errichtet war; auf ihn alſo auch die jährliche Feier ſeines Andenkens, welche noch in ſpäter Zeit dort fortdauerte [360]). Auf ſeinen Gottesbegriff weiſt auch der Beiname Noos, den die Alten dem Anaxagoras ſollen beigelegt haben, (wenn nicht etwa dieſe Nachricht aus der eben bemerkten Misdeutung jenes heiligen Altars herfließt), indem ſie eben in ſeiner Lehre vom Noos das Auszeichnende ſeiner Philoſophie erkannten [361]).

Aber nicht blos nach dem einſtimmigen Urtheile und Zeugniſſe des Alterthums war Anaxagoras der philoſophiſche Theolog, als welchen er ſich in unſerer Unterſuchung und Vergleichung erwieſen hat, ſondern auch nach der hervorſtechenden Eigenthümlichkeit ſeines ganzen Weſens, nach der Hoheit und Erhabenheit, welche die Alten ſowol von der Darſtellung ſeines Werkes [362]), als von ſeinem Charakter und ſeinem ganzen Sinne berichten, indem ſie behaupten, ſelbſt Perikles habe die Hoheit ſeines Sinnes aus dem innigen Verkehr mit dem großen Klazomenier empfangen [363]). Denn in dieſer hervorſtechenden Eigenthümlichkeit des Anaxagoras wird ſicherlich Niemand einen Ausfluß ſeiner Lehre von den Homöomerieen, die von Nichts entfernter iſt als von der Erhabenheit, wol aber Jeder eine klare Ausprägung ſeiner Anſicht von dem allwaltenden unendlichen Noos erblicken, die ſein ganzes Denken und ſeinen Sinn beherrſchte und emporhob durch die Erhabenheit, welche ihr augenfällig gemeinſam iſt mit der gleichen Anſicht der Iſraeliten.

---

[359]) *Diog. L.* II, 15. *Aelian.* V. H. VIII, 19.

[360]) *Aelian.* V. H. VIII, 19. *Aristot.* Rhet. II, 13. *Diog. L.* II, 14.

[361]) *Plutarch.* vit. Pericl. 4. *Diog. L.* II, 6.

[362]) *Diog. L.* II, 6.

[363]) *Plat.* Phaedr. p. 270, A. *Plutarch.* vit. Pericl. 4 sq. u. A. bei *Schaubach* p. 7 sq. u. p. 17 sq.

XV.

Ob Fleisch oder Leib das Auferstehende sei.

Ein Beitrag zur christlichen Dogmengeschichte.

Von

Dr. ph. Ferdinand Friedrich Zyro,

Professor der Theologie und Prediger in Bern.

Eine seltsame Frage im 19. Jahrhundert!? Bekanntermaaßen aber wurde der altkirchlichen Lehrform von der Auferstehung des Fleisches in den letzten Jahren wieder neu und von sehr verschiedenen [1]) Seiten zugesetzt. Man schiebt zunächst als Grund des Angriffs das Unbiblische dieser Lehre vor, verschanzt jedoch dahinter nur seine eigentliche Ansicht, daß man dieselbe, wie ehedem (s. unten), für Mangel an Denkkraft und Philosophie, oder bestimmter gesagt für crassen Aberglauben und groben Materialismus hält. Dieses hat mich veranlasst der Sache näher auf den Grund zu gehen, und zu untersuchen, wie es sich denn eigentlich mit jener alten Lehre verhalte, und ob die neue Ansicht die unbedingt richtigere oder gar einzig richtige sei. Ich glaube etwas nicht ganz Ueberflüssiges zu thun, wenn ich das Ergebniß meiner Forschung, als einen kleinen Beitrag zur Dogmengeschichte, zur Orientirung oder zur Prüfung hier mittheile.

Der Streit ist bekanntlich nicht neu, sondern uralt, und hangt mit dem Kampfe zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit in Auffassung der Dinge eng zusammen; nur daß man dabei das wahre Wesen des Christenthums oft übersehen hat, indem Dieses nichts Natürliches verwirft, sondern

---

[1]) Siehe Jul. Müller (in den Theolog. Studien u. Kritiken, 1835. S. 784), gegen welchen Lange auftrat; und Marheineke, welcher (Dogmatik 1827) nicht allein die Auferstehung dieses Leibes (§. 602) bekämpft, sondern überhaupt die ganze Lehre von der Auferstehung als einer zukünftigen Thatsache in Zweifel zieht (§. 604); denn daß auch sein Werden nur ein abstract geistiges oder moralisches und auf dieser Erde geschehendes ist, scheint deutlich genug aus den daselbst angeführten Beweisstellen (Matth. 8, 22. Ephes. 2, 1. Apokal. 20, 6. erste Auferstehung) zu erhellen.

alles Sinnliche vergeiſtiget und das Unedle edel macht. Daher hat man ganz irriger Weiſe oft für nöthig erachtet, zu dem hellen und wahrhaftigen Lichte noch Licht hinzuzutragen, das nur matt und trüglich iſt, in der Meinung Jenes mit Dieſem zu erhellen; während man nichts Anderes nöthig hat, als den chriſtlichen Geiſt und Gedanken in ſeiner ganzen Tiefe und Hoheit zu erkennen, um einzuſehen, daß er für ſich ſelber leuchtet. Das Wort der Offenbarung täuſchet nicht, man verſtehe es nur recht, nach den Geſetzen, die in ihm ſelber liegen. Thut man dem ein Genüge, ſo wird man immer finden, daß der Erlöſer und ſeine Apoſtel in der That und Wahrheit nicht Urheber dunkler Lehren geweſen ſind. Wenn die Letztern ſich hier und da geirrt haben, ſo war das menſchlich; und wenn manches Schriftwort, auch von ſonſt großen Geiſtern (man denke an Luther!) falſch verſtanden, überſetzt und ausgelegt worden iſt, ſo war das nicht der heiligen Verfaſſer Schuld. So in unſerer Lehre. Wo wir eine geiſtigere Deutung finden, da tritt uns nichts Anderes als das jedem beſſern Menſchen natürlich inwohnende Streben nach Licht entgegen, in welchem er ſein Lebenselement erkennt, wie Virgilius ſingt: „O pater, anne putandum est, iterum ad *tarda corpora* reverti animas? Quae *lucis* miseris tam dira cupido!“ So ſpricht denn auch der chriſtianiſirte Heidenproſelyt Lactantius von der Unſterblichkeit nur ganz auf abſtracte und unbeſtimmte Weiſe, indem er ſich auf die heidniſchen Denker, Platon, Cicero u. A., beruft. Und der treffliche Baſilius der Große ſagt (Rede an chriſtliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidniſchen Schriftſteller, überſetzt u. mit Anm. herausgeg. von Nüslin, Manheim 1839): „In dem Grade als die Seele überhaupt ſchätzenswerther als der Körper iſt, in demſelben Grade zeichnet ſich das eine [jenſeitige] Leben vor dem andern [diesſeitigen] aus.“ Ganz anders ſprechen andere, namentlich lateiniſche Kirchenväter — ſie wiſſen von einem ſolchen Unterſchiede zwiſchen Seele und Körper nichts (ſ. unten).

Nicht immer ſcheint der Streit mit klarem Bewuſſtſein geführt worden zu ſein, denn die Ausdrücke Fleiſch und Leib kommen bisweilen ganz promiscue vor. Wir können auch ſagen, daß da, wo dieſes erſcheint, überhaupt kein Streit und Zwieſpalt vorhanden war, ſondern jenes unbefangene und unmittelbare Bewuſſtſein der Einheit und realen Identität beider Begriffe waltete. So lieſt z. B. die Berner-Liturgie (vom Jahre 1775 und von 1846), die auf ganz orthodoxem Grunde ruht, im Taufgebete, wo das apoſtoliſche Symbolum vorkömmt, Auferſtändniß des Leibes, und nicht, wie der heidelberger Katechismus, welcher doch das kirchliche Lehrbuch des Cantons Bern iſt, oder wie Luther, Auferſtändniß des Fleiſches. So ſang auch einſt die Kurfürſtin von Brandenburg (ſ. Knapp's Liederſchatz): „Dann wird eben dieſe Haut mich um-

geben, wie ich gläube; Gott wird angeschaut werden von mir in diesem Leibe, doch von ihm verklärt werd' ich Jesum sehen ewiglich." Die Grundvorstellung dieser Dichterin war sichtlich die von der Auferstehung des Fleisches. Doch was sollen wir von Liturgen und Poeten sagen, wenn dieselbe Ansicht, nämlich die der völligen Identität der Begriffe Fleisch und Leib, auch von wissenschaftlichen Forschern neuester Zeit [2]) aufgestellt wird? Solchem Zusammenwerfen der Begriffe tritt aber andererseits schnurstracks entgegen unter Andern der streng lutherisch gesinnte Rudelbach (die Sacramentworte, Leipz. 1837. S. 49), welcher in dem altkirchlichen Ausdrucke „Fleisch" allein die Wahrheit zu erkennen scheint.

Da es sich um Prüfung einer geschichtlichen Thatsache handelt, so dürfte es das Angemessenste sein, zuerst diese Thatsache selbst in ihrer zeitlichen Entwickelung vorzuführen, dann zu untersuchen, ob dieselbe in der heil. Schrift sich gründe, und zuletzt zu fragen, wie der eine und der andere Ausdruck seinem Begriffe nach zu erklären sei.

Der kirchlichen Lehre liegt, wie Jedermann weiß, das symbolum apostolicum zu Grunde, nach der Fassung, wie wir es jetzt besitzen. Ursprünglich soll der Beisatz σαρκὸς nicht dagewesen sein, sodaß nur von der Auferstehung unbestimmt die Rede gewesen wäre; was uns freilich aus historisch exegetischen Gründen (s. unten) nicht recht einleuchten will. Denn der Begriff ἀνάστασις kömmt in der Regel absolut nur im Munde Christi vor; anders dagegen bei den Aposteln, nach deren Lehrauffassung sich doch die Tradition und aller Wahrscheinlichkeit gemäß der symbolische Ausdruck gebildet hat. Jedenfalls weiß Niemand anzugeben, wann und wie der Beisatz hinzugekommen wäre; sodaß uns dieser kritische Zweifel nicht im Geringsten beunruhigen kann. Genug, der Beisatz steht nun da. Und daß eine solche oder ähnliche Bestimmung von dem Begriffe selbst gefordert wird, scheinen auch die angesehensten Lehrer der alten orientalischen Kirche gefühlt zu haben. Denn das nicänische Symbolum spricht von der Auferstehung der Todten; was ganz schriftgemäß ist, aber unbestimmter lautet, sodaß man daraus unmittelbar nicht erkennen kann, ob Fleisch oder Leib gemeint gewesen sei [3]). Bestimmter drückt sich das athanasianische Symbolum aus, indem es zwar auf der einen Seite nur sagt, daß bei der Ankunft des Sohnes zum Gericht alle Menschen auferstehen werden mit ihren Leibern, auf der andern Seite aber, der Mensch bestehe aus einer vernünftigen Seele und aus Fleisch. Wenn in dem einen Satze von Leibern gesprochen wird, so

[2]) Man sehe Dähne, paulin. Lehrbegriff, S. 60.
[3]) Ebenso das Tridentinum.

ſcheint das auf der einen Seite ſprachlich gefordert zu ſein, weil das Subject des Satzes in der Mehrzahl ſteht; auf der andern Seite aber kann man gerade in dieſer Mehrzahl, als der Bezeichnung des Vielen und Concreten, eine Andeutung des corpus carnale finden, wie es in dem zweiten Satze erſcheint.

Clemens von Rom gibt (1. epist. ad Cor. c. 24) keine nähere Beſtimmung an, ſondern verweiſt auf die durch Gott an Chriſto vollbrachte Auferweckung von den Todten (*ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας*); ferner auf das, was jederzeit in der ſichtbaren Natur vorgehe, im Wechſel von Tag und Nacht, in Saat und Ernte, und auf den Vogel Phönix in Arabien, an deſſen Exiſtenz er zu glauben ſcheint. — Entſchiedener iſt der ſogenannte zweite Brief an die Korinthier, welcher nach meinem Dafürhalten irrig den Namen dieſes ſelbigen Clemens trägt, da Sprache und Darſtellungsweiſe differiren, und den man in neuerer Zeit wol richtiger für eine Homilie oder Rede hält. Da leſen wir (c. 9): *Καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Γνῶτε, ἐν τίνι ἐσώθητε, ἐν τίνι ἀνεβλέψατε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες. Δεῖ οὖν ὑμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλύσσειν τὴν σάρκα. Ὃν τρόπον γὰρ ἐν τῇ σαρκὶ ἐκλήθητε, καὶ ἐν τῇ σαρκὶ ἐλεύσεσθε. Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν· οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀπολημψόμεθα τὸν μισθόν.* Zweierlei Gründe alſo führt er für die Auferſtehung des Fleiſches an: den einen, daß wir im Fleiſche berufen worden ſeien, durch Jeſum Chriſtum, der unſertwegen Fleiſch geworden; und den andern, daß wir in ebendieſem Fleiſche unſern Lohn empfangen werden. In dem erſtern liegt die Idee, daß das Fleiſch durch den Geiſt geheiligt ſei; in dem andern, daß der Geiſt nur durch das Fleiſch eine perſönliche Identität beſitze, ohne welche allerdings von einer Vergeltung jenſeits keine Rede ſein kann.

Nur ganz allgemein redet Polykarp von der Auferſtehung (ad Philippenses c. 5): *ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν.* Beiläufig ſei hier bemerkt, daß ſowol Polykarp (c. 2) als Clemens (1. ep. ad Cor.) nur von einer Auferſtehung der Gerechten wiſſen; übrigens genau nach dem symbolum apostolicum, welches ja die Auferſtehung in den dritten Abſchnitt „vom heil. Geiſte", ſomit, wie es ſcheint, unter die Wiedergeburt ſtellt, durch welche das ewige Leben bedingt iſt. Johannes Chryſoſtomus (in 1. Cor. XV. hom. 39) ſchreibt: *τί λέγεις, ὦ Παῦλε; πῶς ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἠλπικότες ἐσμὲν, εἰ σώματα οὐκ ἐγείρεται τῆς ψυχῆς μενούσης καὶ ἀθανάτου οὔσης; ὅτι κἂν μένῃ ἡ ψυχὴ, κἂν μυριάκις ἀθάνατος ἐστὶν, ὥςπερ οὖν καί ἐστι, τῆς σαρκὸς χωρὶς οὐκ ἀπολήψεται τὰ ἀπόῤῥητα ἀγαθὰ ἐκεῖνα, ὥςπερ οὖν οὐδὲ κολασθήσεται.*

Und aus ſeiner weitern Darſtellung erhellet: daß er ſich das σῶμα nicht ohne die σὰρξ denkt, wie auch daß ſeine Anſicht iſt, was an dem Leibe geſündigt worden, das müſſe auch an dem Leibe d. h. am Fleiſche geſtraft werden.

Daß nicht minder der Ascet Makarius, der Aeltere, παιδαριογέρων genannt († 390), der in der ägyptiſchen Landſchaft Thebais den hin und her zerſtreuten Asceten ſonntäglich predigte, und dem nebſt Anderem fünfzig Homilien zugeſchrieben werden, an die Auferſtehung des Fleiſches geglaubt hat, obgleich er ſich des Ausdrucks σὰρξ nicht bedient, ſcheint aus Folgendem hervorzugehen (homil. V. §. 11, ed. Pritii, Lips. 1698): Κατὰ δύο οὖν τύπους ὁ μακάριος Μωϋσῆς ὑπέδειξεν, ἥνπερ ἐν τῇ ἀναστάσει ἕξουσι δόξαν φωτὸς καὶ τρυφὴν νοερὰν τοῦ πνεύματος οἱ ἀληθινοὶ Χριστιανοί, ἧς καὶ κρυπτῶς ἀπὸ τοῦ νῦν καταξιοῦνται· διὸ καὶ τότε ἐπὶ τοῦ σώματος αὐτῶν φανερωθήσονται, ἣν γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν ἔχουσιν ἐν ταῖς ψυχαῖς οἱ ἅγιοι δόξαν, ὡς προείρηται, ἐκείνη καλύψει καὶ ἀμφιάσει καὶ τὰ γυμνὰ σώματα [4]) καὶ εἰς οὐρανοὺς ἁρπάσει [5]), καὶ τὸ λοιπὸν σώματι καὶ ψυχῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ εἰς αἰῶνας σὺν τῷ Κυρίῳ ἀναπανσώμεθα — denn eine ψυχὴ oder ein σῶμα ψυχικὸν iſt nicht ohne die σὰρξ denkbar. Weiter ſagt er dann in allegoriſcher oder poetiſirender myſtiſcher Sprache, daß Gott dem Adam nicht leibliche Flügel gegeben habe wie den Vögeln, ſondern die Fittige des heil. Geiſtes ihm vorausbeſtimmt; und ſolche beſitzen jetzt bereits die Seelen der Heiligen, und mittels derſelben ſchwingen ſie ſich zu himmliſcher Geſinnung empor; darum auch ſeien die Chriſten beſſere Menſchen als alle Andern, und die Leiber derſelben werden in der Auferſtehung der ewigen Güter des Geiſtes und ſeiner Herrlichkeit theilhaft.

Minder rein und geiſtig, viel beſchränkter ſpricht ſich Theodoret aus (orat. de provid. c. 9). Nachdem er anfangs nur von der ἀνάστασις τῶν σωμάτων geſprochen, ſagt er dann ſpäter: οὐδὲν αὐτὴ (ἡ ψυχὴ) καθ' αὑτὴν τῶν ἀγαθῶν εἰργάσατο πώποτε, ἀλλ' ἐμοὶ τῇ σαρκὶ συνεργῷ κεχρημένη τὸν τῆς ἀρετῆς συνήγαγε πλοῦτον — als ob der Menſch ſich einen Schatz von Verdienſten zuſammenarbeiten und aufhäufen könne (woraus ſich in der römiſchen Kirche die Lehre von den operibus supererogatoriis bildete), gerade ſo wie wenn ein Ehepaar einander treulich arbeiten und ſparen hilft, und dann am Ende der Mann zum Weibe ſpricht: auch du haſt deinen Theil an dieſem Erworbenen, du ſollſt nun auch mitgenieſſen. So dachte ſich Theodoret, ſonſt ein heller

[4]) Cf. 2 Cor. 5, 2—4.
[5]) Cf. 1 Thess. 4, 17.

denkender Mann und in Allem auf das Praktische gerichtet, ein Feind abstracter Grübeleien, den Menschen im eigentlichsten Sinne als ein Doppelwesen, und zwar die beiden Theile als gleicher Würde und Berechtigung werth; ein Dualismus, der überall durchschielt, wo die organische Einheit der menschlichen Lebenskräfte übersehen wird.

Dieselbe Ansicht findet sich übrigens auch schon bei Tertullian, welcher (de resurr. carnis, c. 8) schreibt: „Non possunt separari in mercede, quas (Leib und Seele) opera coniungit"; wie Leib und Seele in diesem Leben die Arbeit und Mühe theilen, so sollen sie auch dereinst im Himmel mit einander den Lohn geniessen. Ausdrücklich das Fleisch nennt er c. 2: „Alii Sadducaei (eine neue Art von Sadducäern, eine andere als jene in der Bibel genannten) dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae, aspernati *carnem, sicut et ipsum dominum carnis.*" Die Auferstehung des Fleisches leugnen, nennt er also den Herrn selbst leugnen. Er hält somit jene Lehre für eine Cardinallehre, die mit seiner Erlösungstheorie steht und fällt; denn unter dem Herrn des Fleisches scheint er den Erlöser zu verstehen, indem er weiter Gott den auctor carnis und Christum den redemtor carnis nennt, sodaß er dem Fleische dieselbe Dignität wie dem Geiste oder der Seele beimisst. Anderwärts begründet er die Lehre von der Auferstehung des Fleisches einerseits mit der Identität der Persönlichkeit, anderseits mit der Straffähigkeit, indem das Eine und das Andere ohne das Fleisch nicht möglich sei. So sagt er (apol. c. 48): „Si (animae) non id sunt quod fuerunt, i. e. humanum, et *id ipsum*, corpus, iam non ipsae erunt quod fuerant." Und: „Ideo repraesentabuntur et corpora, quia pati quicquam [6]) non potest anima sola *sine stabili materiâ* i. e. *carne.*" Am unzweideutigsten spricht er seine Meinung in der Schrift adversus Psychicos c. 17 aus, wo er gegen Diejenigen, welche die Agapen zum Wohlleben benutzen wollten, sagt: „*Macies* non displicet nobis etc.; *citius resuscitabitur caro levior, diutius in sepulturâ durabit caro aridior.*"

Auf unbestimmte und ganz allgemeine Weise spricht Minutius Felix (Octav. c. 34): „Vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur." — Gewisse heidnische Theorieen berücksichtigend schreibt Lactantius (de vitâ beatâ, l. VII. c. 23): „Non renascentur (mortui), quod fieri non potest, sed resurgent, et a Deo corporibus induentur." Er schliesst mit den Worten: „Nec enim divinorum operum reddi potest ratio, sed si a principio Deus hominem nescio quo inenarrabili modo instituit, *credamus ab*

[6]) Bezieht sich auf die Höllenstrafen.

eodem restitui veterem posse, qui novum fecit" — was ſich unzweideutig auf den Glauben an die Auferſtehung des Fleiſches zu beziehen ſcheint.

Ganz ähnlich der chriſtliche Dichter Prudentius (contra Symmachum, l. II. v. 168 sqq.). Nachdem er zuerſt geſungen:

> Nam si tota mihi cum corpore vita peribit,
> Nec poterit superesse meum post funera quidquam,
> Quis mihi regnator coeli? etc.

zeigt er dann trefflich, wie durch den Glauben an die Unſterblichkeit alle Moralität und alle Pflichterfüllung bedingt ſei, und fährt folgendermaaßen fort (v. 191 sqq.):

> Quin [inquit Deus] et corporibus parilis consortia poenae
> Decernam: possum quoniam *renovare favillas*
> *Antiquam in faciem*, nec desperanda potestas,
> Qui potui formare novum, reparabo peremtum,

und verweiſt dann auf das Samenkorn wie auf die ganze Natur.

Ebenſo Ambroſius (de fide resurr.): „Cur miramur *renasci* posse *quod fuerit*, cum videamus natum esse quod non fuit?" Und Minutius: „quis tam stultus aut brutus, ut audeat repugnare, hominem a Deo ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?" — Rufinus (Erklärung des apoſtol. Symbolum) ſagt: „Wir glauben eine Auferſtehung des Fleiſches, nicht nur weil die Seele wiederhergeſtellt wird (welche jetzt wegen ihrer fleiſchlichen Affectionen Fleiſch genannt wird); ſondern auch dieſes ſichtbare Fleiſch, welches Fleiſch im eigentlichen Sinne heiſſt, wird ohne Zweifel wieder auferſtehen — ſo habe auch die Kirche zu Aquileja zu Vermeidung jedes Misverſtändniſſes in ihrem Symbolum zu carnis das demonſtrative huius hinzugethan."

Fragen wir nun, welches die Anſicht desjenigen Kirchenlehrers geweſen ſei, welcher unter den alten wol den meiſten Einfluß auf Geſtaltung des kirchlichen Dogmas ausgeübt hat, des Auguſtin, ſo ſchlieſſt ſich derſelbe ganz an die Lehre ſeiner orthodoxen Vorgänger an. Er weiſt (epist. 205) die vorwitzige Frage, wo denn das Blut im Fleiſche des Auferſtandenen ſei, als eitel zurück, und ſagt beſtimmt: „Caro resurgit ad vitam aeternam." Von dem corpus animale unterſcheidet er das corpus spiritale, quod iam spiritu immortale est (§. 9); und dieſes unterſcheidet er wieder von dem spiritus ſelbſt: „Iam vero illa caro (Christi) spiritale erat corpus, nec tamen spiritus, sed corpus, nullâ ulterius morte ab animâ resolvendum atque separandum." Noch beſtimmter de fide et symbolo c. 10[7]): „Credimus et carnis resurrectionem, non

[7]) Benedictinerausgabe Paris. 1685. Tom. VI. p. 162 sqq.

tantum, quia reparatur anima, quae nunc propter carnales affectiones caro nominatur, sed *haec etiam visibilis caro* [8]), quae *naturaliter* est caro, cuius nomen anima non propter naturam, sed propter affectiones carnales accepit; haec ergo visibilis *quae proprie dicitur caro, sine dubitatione credenda est resurgere.*" Doch fügt er modificirend bei: Illo tempore immutationis angelicae non iam *caro* erit *sanguis*, sed tantum *corpus*, und unterscheidet hiermit richtig das schlechthin Verwesliche und Unverklärbare, nämlich das Blut, von dem Fleische, als dem Verklärbaren, welches nur sofern auferstehe, als es eben mit zur Persönlichkeit (corpus = Gestalt) gehört. Daß er aber unter dem corpus wirklich das corpus carnale, und nicht etwa blos das spiritale, gemeint hat, geht sogleich wieder unzweifelbar daraus hervor, daß er sagt, die philosophi (= die Aufgeklärten, die Denkenden, im Gegensatz der Glaubenden) seien es, welche die Lehre von der Auferstehung des Fleisches verwerfen. Zu ihrer Widerlegung deutet er auf die Allmacht des göttlichen Willens, welcher es nicht schwer fallen könne, dieſen Leib von Erde zu verwandeln, und zwar im Nu (ictu temporis) — nach der Auferstehung folge dann der Genuß des ewigen Lebens in himmlischer Freude.

Die Scholastiker des Mittelalters übergehe ich, theils weil ich ihrer zu meinem Zwecke unmittelbar nicht bedarf, indem es mir genügen kann, die Bildung des Begriffs in den ersten Jahrhunderten und dann wieder in der Reformationszeit nachzuweisen, da Jene als die unmittelbarsten Ausleger des ursprünglichen christlichen Bewusstseins, die Reformatoren dagegen als die eigentlichen Gewährsmänner unseres eben geltenden kirchlichen Systems erscheinen; theils weil die Scholastiker (ähnlich den modernen Scholastikern!) weniger mit unserer Lehre als mit der mehr Speculationsstoff darbietenden Lehre von Trinität und Rechtfertigung u. dergl. sich beschäftigt haben [9]). Nur curiositatis gratiâ sei mir erlaubt hier die Ansicht des vielverkannten geistreichen Abälard herzusetzen. Er sagt (sermo XII. in die Paschatis, vor Nonnen gehalten): „Quoniam vero infidelium multi in tantum de resurrectione hominum dubitant, ut nullatenus corpora nostra in pulverem reducta et dissoluta iterum suscitari aestiment posse, decrevit divina pietas non solum verbis, verum etiam rerum exemplis hanc nobis exhibere, ne, quod in minimis saepe operatur natura, nonnumquam in maxi-

---

[8]) Auffallend ist die Uebereinstimmung dieser augustinischen Stelle mit Rufinus.

[9]) So berührt Thomas von Aquino die Auferstehung nur im locus de Christo (T. I. p. 3. quae. 54).

mis facere divinae potentiae dubitetur gratia.“ Hierauf erinnert er (wie oben Clemens) an den Vogel Phönix, welcher das paſſendſte Bild zu Erklärung der Auferſtehung Chriſti ſei, weil dieſer Vogel, einzig in ſeiner Art, weder männlichen noch weiblichen Geſchlechts, folglich geſchlechtslos ſei (wie die Engel), keine Jungen erzeuge und keine Neſter baue u. ſ. f.!

Von den Reformatoren wurde unſere Lehre, mit Ausnahme des auguſtiniſirenden Calvin, ſehr dürftig und untergeordnet behandelt. Melanchthon, von dem als dem eigentlichen Syſtematiker der deutſchen Reformation man am eheſten eine genauere Expoſition erwarten dürfte, ſpricht ſich ſowol in der lateiniſchen Ausgabe ſeiner Loci von 1561 als in der von Juſtus Jonas beſorgten deutſchen Ueberſetzung (welche ſpäter Melanchthon ſelbſt revidirte, Wittenberg 1544) über die Art der Auferſtehung, ſofern ſie die Subſtanz betrifft, nur ſehr gelegentlich aus. Es ſcheint ihm nur daran zu liegen, das Dogma überhaupt als ein bibliſches herauszuſtellen; daher er denn nach damaliger Auslegungsweiſe eine ganze Wolke altteſtamentlicher Zeugniſſe aufführt und beſonders Hiob 19 hervorhebt als eine vor allen wichtige Stelle; woraus dann auch mit Sicherheit geſchloſſen werden zu können ſcheint, er habe eine Auferſtehung des Fleiſches geglaubt.

Ganz entſchieden und mit ſeiner bekannten naiven Freimüthigkeit hält dagegen Luther (im größern Katechismus) den Ausdruck Fleiſch nicht für paſſend, indem man dabei nur an den Speiſemarkt (macellum) denke, — recht und ächt deutſch ſei Leib oder Leichnam. Doch will er deshalb nicht ſtreiten, und ſcheint ſich am Ende auch jenes gefallen laſſen zu wollen, denn es komme auf den Ausdruck nicht viel an, wenn man nur die Sache recht verſtehe!

Die eigentlich ſymboliſchen Schriften der lutheriſchen wie der reformirten und der katholiſchen Kirche ſchweigen entweder gänzlich oder drücken ſich nicht genauer aus. Nur die Confessio helvetica von 1566 ſagt (unter dem Abſchnitt de sepulturâ fidelium, alſo nicht ex professo): „Fidelium corpora, ut Spiritus sancti templa, et quae in ultimo die recte creduntur resurrectura etc.“ Zwingli ſpricht in ſeinem commentarius de verâ et falsâ religione kein Wort von der Auferſtehung.

Deſto beſtimmter Calvin (Instit. III, 25. 3): „Res est creditu difficilis, ubi putredine consumta fuerint corpora, tandem suo tempore resurrectura esse. Itaque quum multi ex *philosophis* asseruerint immortales esse animas, carnis resurrectio a paucis probata fuit.“ Und (ib. 6): „Alii putarunt, quasi totus homo intereat, animas resurrecturas cum corporibus; alii (die Neuſadducäer des Tertullian), quum immortales esse spiritus concedunt, *novis corporibus indutum iri, quo negant carnis* resurrectionem.“ Beides verwirft er, ganz wie Tertullian.

Beſonders ſtark ſpricht er ſich gegen die letztere Anſicht aus, welche offenbar diejenige der Mehrzahl unſerer heutigen Theologen iſt. Calvin ſagt, um ja keinem Zweifel Raum zu laſſen: „Non ullà de re clarior suppetit scripturae definitio quam de carnis, quam gestamus, resurrectione.“ Ja, ihm iſt dieſe Sache ſo ſehr eine ausgemachte und klare, daß er ungeduldig ausruft: „Pudet me in re tam clarâ tantum verborum consumere! Er meint: cerebri sui commentum proferunt volatici spiritus, quibuscum nunc disputo“ (Instit. III, 25. 8).

Nachdem hiermit gezeigt iſt, wie ſich das kirchliche Bewuſſtſein über die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches geſtaltet hat, ſo iſt nun zweitens zu unterſuchen: ob und wie dieſe Lehre in der heiligen Schrift gegründet ſei. Hierbei kommen alſo alle die Stellen nicht in Betracht, welche für die Auferſtehungs-Lehre im Allgemeinen angewendet worden ſind.

Unter den altteſtamentlichen Stellen iſt wol die berühmteſte die, welche der heidelberger Katechismus als Hauptbeweis gebraucht, nämlich Hiob 19. Aber gerade dieſe Stelle fällt nach der jetzt angenommenen Erklärung ganz dahin. Zwar wird dieſelbe noch von Dr. Mauritius Hagel, Profeſſor der Theologie am Lyceum zu Dillingen (Handbuch der katholiſchen Glaubenslehre für denkende Chriſten, Augsb. 1838. S. 313), als Argument für die beſprochene Lehre gebraucht, indem von ihm der Text der Vulgata gut katholiſch angenommen und vertheidigt wird. Er erklärt: „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt, und ich am jüngſten Tage aus der Erde erſtehen werde; da werde ich wieder mit meiner Haut bekleidet werden und in meinem Fleiſche Gott ſehen.“ Dieſes thut er in der Meinung, es ſei nicht entſchieden, daß der heutige hebräiſche Text noch ebenſo unverdorben ſei als der Text der Vulgata [damals war], und es ſei wenigſtens ebenſo wahrſcheinlich, daß der Text der Vulgata der richtige ſei, als das Gegentheil. Geſetzt auch, dem wäre alſo, ſo iſt wol offenbar, daß es ſich hier nicht um die Frage handelt, ob eine Textverſchiedenheit anzunehmen ſei oder nicht; ſondern es kommt lediglich auf die richtige Erklärung der einzelnen Ausdrücke und dadurch des ganzen Inhalts an, den Text genommen wie er iſt. Mit der Vulgata ſtimmt faſt buchſtäblich die lutheriſche Ueberſetzung, ſowie auch diejenige, deren ſich der heidelberger Katechismus bedient [10]). Und die alte (lutheriſche) Nürnberger-Bibel (1736. Fol. Th. II) ſetzt zu den Worten „mit dieſer meiner Haut umgeben werden“ die Erklärung: „ſo [= welche] zwar ſammt meinem Fleiſche von den Würmern wird aufgezehrt werden.“ Piskator dagegen überſetzt: „Ich zwar weiß, (daß) mein Erlöſer lebt,

[10]) אחרון = hernach!

und daß er der Letzte auf dem Staube stehen wird. Und (wiewol) sie nach meiner Haut dieses durchstochen haben [11]), so werde ich doch aus meinem Fleische Gott sehen." Und genau so die auf Veranstaltung der bernischen Bibelgesellschaft im Jahre 1823 herausgegebene deutsche Bibel, welche den Titel führt: „Neu durchgesehen und mit dem Grundtext und Luther's Uebersetzung verglichen". Diese Uebersetzung ist allerdings sehr wort- und sinngetreu; nur muß man fast auf die Vermuthung kommen, Piskator habe nicht נִקְּפוּ, sondern נִקְּבוּ oder נִקְּרוּ gelesen, indem er „durchstochen" übersetzt. Vielleicht, daß er sich von der dogmatischen Voraussetzung, es sei dieses eine messianische Stelle, leiten ließ. So könnte dann auch „aus meinem Fleische" begriffen und auf den Tod Christi am Kreuze bezogen werden. — Calvin (Institut. III.) übersetzte und erklärte die Stelle so: „Scio, quod redemtor meus vivit, et in novissimo die surget super pulverem (nempe ut suam potentiam illic exserat), et rursum circumdabor pelle meâ, et *in* carne meâ videbo Deum, visurus eum ipse, et non alius." Jede andere Auffassung nennt er schlechtweg Verdrehung des Sinnes. — Gegenwärtig wird die Stelle gewöhnlich nicht einmal mehr auf die Unsterblichkeit bezogen, geschweige denn auf die Auferstehung des Fleisches. Man erklärt sie von der Rechtfertigung und dem Siege, den der verfolgte Hiob doch noch am Ende erlangen werde. Nur differiren dann die Ausleger über מִבְּשָׂרִי, indem die Einen „aus", die Andern „ohne" übersetzen. Das Erstere käme dann ziemlich gleich mit „in"; das Letztere erklärt de Wette (in einer Randglosse zu seiner Uebersetzung) als Bezeichnung der höchsten Magerkeit, wie V. 20. Beide Erklärungen passen allerdings nicht übel in den Zusammenhang, indem Hiob gegenüber seinen Feinden das Vertraun auf den allmächtigen und gerechten Gott ausspricht, der ihn zwar gegenwärtig um seiner Sünden willen strafe, aber endlich doch noch siegreich aus allen diesen Kämpfen hervorgehen lassen werde. Nur kann die erstere Erklärung deswegen nicht angenommen werden, weil sie auf einen Widerspruch im 26. Vers führen würde: denn da ist zuerst gesagt, daß diese seine Haut zerstört sei (oder werde); folglich kann nun nicht sogleich gesagt werden, Hiob werde in (oder aus) seinem Fleische Gott (als Retter) sehen; denn, wie aus V. 20 erhellet, Haut und Fleisch gehören zusammen als einerlei Art. De Wette's Erklärung dagegen ist sowol sprachlich als nach dem Contexte gegründet. Und was die Frage betrifft, ob hier überhaupt von Unsterblichkeit die Rede sei, so liegt diese Lehre nicht nothwendig in den Worten, kann aber aus denselben herausgefunden

[11]) Oder nach einer andern Version: dieses von meiner Haut werden zernaget haben.

werden; doch scheint mir der Zusammenhang (ich meine nur den engern, von V. 25 an) mehr für de Wette's Auffassung zu sprechen, indem V. 25 עָפָר nicht auf ein Jenseits, sondern auf das Diesseits sich bezieht; oder man müsste dasselbe bildlich von der arena verstehen, wozu man aber durch die jüdische Geschichte kaum berechtigt ist, da solche Kämpfe einer ganz andern Nationalität angehören. Auch alle übrigen Ausdrücke und Gedanken deuten auf das Leben hienieden, nicht auf das in der Ewigkeit: hier, wie er leibt und lebt, obwol durch Kummer und Angst abgemagert und entkräftet, in der höchsten Noth, hofft Hiob mit vollster Gewißheit die rettende Hand Gottes zu erblicken. — Zu einer Beziehung auf die Unsterblichkeit könnte man sich verleiten lassen durch die Vergleichung von C. 21, 21 und auch 30, 23. Allein diese Stellen besagen nur, daß Hiob allerdings an das Jenseits gedacht habe, und zwar (nach C. 21) an eine Vergeltung daselbst; aber hiermit ist noch nicht gesagt, daß sie deshalb nun auch nothwendig mit unserer Stelle in Beziehung zu bringen sind, da deren Wortlaut diesen Sinn nicht hat. Vielmehr entscheidet vollends wol am unzweideutigsten der Schluß des Buches (C. 42), wo die Rettung und Herstellung, die dem Hiob zu Theil wird, als eine irdische und zeitlich leibliche geschildert ist.

Somit scheint denn jedenfalls ausser Zweifel zu sein, daß diese Stelle keinen Beweis für die Auferstehungs-Lehre im eigentlichen Sinne abgibt. Und indem ich dieses hiermit offen ausspreche, schätze ich mich glücklich nicht mehr jener Zeit anzugehören, wo ein le Clerc (Comm. ad loc.) schreiben musste: „Scio hic me dissentire a plerisque, sed numquam putavi in inquisitione sententiae vocum Scripturae numeranda esse suffragia hominum, qui alii alios exscribunt, sed tantum rationum rationem esse habendam."

Eine andere Stelle, auf die man sich mit Epiphanius und Rufinus, welche dieselbe eigentlich nahmen, berufen zu können glauben möchte, ist Ezech. 37, 1 ff. Hier ist zwar allerdings vom Lebendigwerden der Todtengebeine die Rede, wie sie sich wieder zu einem Ganzen zusammenfügen, mit Fleisch überzogen werden und Geist bekommen; aber die ganze Stelle ist nicht eigentlich zu verstehen, sondern als ein Bild und eine Vision. Calvin benutzt sie auf seine Weise, indem er beide Gedanken vereinigt: „Quanquam sub figurâ illâ populum ad spem reditus erigit, materiam tamen sperandi sumit ex resurrectione." Wir aber müssen heute vielmehr sagen: das Erstere ist der unmittelbare Sinn dieses Abschnittes, das Letztere könnte höchstens als oratorische Anwendung gelten.

Ebenso scheint auch Jesaia 26, 19, obgleich von den Kirchenvätern gewöhnlich und auch noch von Calvin (Instit. III, 25. 4) eigent-

lich verſtanden, bildlich gefaſſt werden zu müſſen — wozu beſonders das collective נִבְלָתִי nöthiget, indem der Prophet Iſrael ſein Volk nennt (folglich, da es todt iſt, iſt es ſein Leichnam), und weiter der ganze Zuſammenhang, der nur höchſt gezwungen und unnatürlich auf unſere Lehre bezogen werden könnte.

So iſt denn in den kanoniſchen Schriften des Alten Teſtaments meines Wiſſens keine einzige Stelle, in welcher die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches enthalten wäre. Und daß die Allegorien bei Jeſaias, Ezechiel und Daniel nicht nur bei dieſen Propheten für ſich, ſondern auch bei ihren Zeitgenoſſen ſowol die Kenntniß und Hoffnung einer Auferſtehung des Leibes als der Unſterblichkeit überhaupt vorausſetzen, wird von Stäudlin (doctrinae de futurâ corporum exanimatorum instauratione ante Christum historia, Gott. 1792) doch etwas voreilig und willkürlich behauptet; denn die phyſiſche Erneuerung wie die moraliſche Wiederbelebung iſt Etwas, das ja täglich in der Erfahrung wahrzunehmen iſt. Somit mußten dergleichen Bilder der dichteriſchen Phantaſie der Propheten nahe liegen, ohne daß ſie an etwas Höheres und Tieferes dachten; es ſei denn daß man das Gefühl in Anſchlag bringen wolle, welches jeder edlere Menſch von der Unzerſtörbarkeit ſeines wahren Weſens von Natur aus beſitzt, und aus welchem auch der Unſterblichkeitsglaube, wie er bei allen Völkern vorkommt, erklärt werden kann und muß.

Nur in den Apokryphen findet ſich eine Stelle, welche im Sinn unſerer Lehre verſtanden werden zu müſſen ſcheint. Es iſt 2 Makkab. 7, 11: Ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα (nämlich die Zunge, die er herausſtreckt, und die Hände, welche er darhält) κέκτημαι, καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ [θεοῦ] νόμους ὑπερορῶ ταῦτα (aus treuer Feſthaltung an den Geſetzen meines Gottes laſſe ich dieſe Glieder willig fahren), καὶ παρ᾽ αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίζεσθαι. Sowol V. 9 als V. 14 ſind unzweifelbar in dieſem Sinne zu faſſen, ſodaß von einer bildlichen Auffaſſung des 11. Verſes keine Rede ſein kann.

Wie nun im Neuen Teſtament? Ich könnte mich zunächſt, wie meiſtens geſchieht, auf die Auferſtehung Chriſti und beſonders auf Lucä 24, 39 berufen, wo der auferſtandene Erlöſer den zweifelnden Jüngern die Identität ſeiner Perſon beweiſt und ſagt: πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Er unterſcheidet ſich alſo ganz beſtimmt von einem πνεῦμα, was wir ein Geſpenſt (d. h. ein lebendiges Weſen ohne begreifliche Perſönlichkeit oder Individualität, folglich Etwas, von dem wir uns keine Vorſtellung machen können) nennen, und weiſt vor, daß Fleiſch und Bein in der Auferſtehung nicht verloren gegangen ſei. Aber auf dieſes Wort und dieſes Ereigniß darf ich mich nicht berufen; indem es als etwas Einziges und ſchlechthin

Unerforschliches dasteht, das so wenig wie das ganze Leben des Erlösers irgend eine Analogie und Vergleichung zuläßt, weil allen übrigen vom Weibe Geborenen das Eine wesentliche Element, nämlich die Gottheit und Sündlosigkeit, mangelt. Wol konnte die Auferstehung des Herrn dem Apostel Paulus als ein Zeugniß der Auferstehung aller Gläubigen gelten und ihm persönlich das Fundament alles seines Glaubens und neuen Lebens sein; er erkannte in ihr das ewige göttliche Wesen des Erlösers, ohne das keine Erneuerung für uns denkbar ist, an dieses wahrhafte Sein Jesu Christi knüpft sich des Apostels ganze Existenz. Wenn man aber weiter gehen und dieses Ereigniß in materieller Hinsicht zum Typus unserer Auferstehung machen wollte, so verflöchte man sich unausweichlich in Schwierigkeiten und Widersprüche, die nicht zu lösen sind. Daher denn schon Augustin (epist. 102) die Frage untersucht hat, welche von beiden Auferstehungen, diejenige Christi oder diejenige des Lazarus, der unsrigen entspreche. Für die Annahme der erstern sieht er nun freilich kein Hinderniß darin, daß Christus nach der Auferstehung noch Speise zu sich genommen hat, während wir in jenem Leben nicht mehr essen und trinken werden. Er meint, die Engel haben auch gegessen, freilich nicht necessitate, sondern nur potestate. Daher folgert er: „Futurae ergo resurrectionis corpus imperfectae felicitatis erit, si cibos sumere non potuerit, imperfectae felicitatis, si cibis eguerit." Das heißt nun doch wol die Sophistik etwas weit getrieben. Calvin dagegen scheint an keine Schwierigkeiten und Einwürfe gedacht zu haben: „Quod prius (vor der Auferstehung) gestaverat (Christus) mortale corpus, iterum recepit; neque enim multum nobis profuisset, subrogato novo corpore, aboleri illud quod in sacrificium expiationis oblatum fuerat." Er setzt also die Identität des Körpers Christi aus dogmatischen Gründen. Aber dann entsteht die Alternative: 1) Hat Christus nach der Auferstehung denselben materiellen Leib gehabt, welchen er vorher hatte, so ist nicht zu begreifen, wie er mit diesem gen Himmel fuhr, wenn man nicht annimmt, derselbe sei unmittelbar vor oder bei der Himmelfahrt umgewandelt worden; woraus dann aber zu folgen scheint, daß sein Auferstehungs-Leib nicht der Typus unseres Auferstehungs-Leibes sein könne. Oder 2): hat er den verklärten himmlischen Leib gleich in der Auferstehung bekommen, so ist auf der einen Seite nicht zu begreifen, wie er dann noch materielle Bedürfnisse haben konnte, denn wenn er das eine Bedürfniß gehabt hätte, so müßte er die andern auch gehabt haben; nun aber wissen wir, daß Christus selber sagt, in der Auferstehung werden wir sein wie die Engel im Himmel; auf der andern Seite ließe sich nicht begreifen, wie an dem verklärten Leibe noch Wunden und Nägelmale nachgewiesen werden konnten, weil es sonst ja unsere Hoffnung und Vor-

ſtellung iſt, daß jenſeits alles Unvollkommene werde aufgehoben werden, vgl. 1 Kor. 15, 43. Darum iſt mir unerklärlich, wie noch Krabbe (Lehre von der Sünde, S. 369) behaupten konnte: daß Chriſtus nicht mit einem andern Körper auferſtanden ſei als der iſt, mit welchem die an ihn Glaubenden auferſtehen werden. Schon Paulus hielt ſich nur im Allgemeinen, 1 Kor. 15, 12 ff.

Zweifelhaft kann die Stelle 2 Kor. 4, 10. 11 erſcheinen. Denn es wird vom Apoſtel da geſagt, das Leben Jeſu werde in ſeinem und ſeiner Mitarbeiter Leibe offenbar werden, in dem ſterblichen Fleiſche. Näher angeſehen aber iſt es ſchlechterdings unmöglich, die Stelle auf unſere Lehre zu beziehen. Denn unmittelbar vorher zeigt Paulus, wie er in allen Widerwärtigkeiten und Gefahren ſtets ſei bei Kraft und Leben erhalten worden (V. 7—9); und ebenſo nachher (V. 16) redet er unzweideutig von der innern Glaubenskraft, welche gegen alle Anfechtungen ſtark macht. Und ſo ſagt er dann V. 10 u. 11, daß er immerfort in Todesnoth ſchwebe, gleichſam mit dem Tode ringe um Jeſu willen; aber das ſei Alles nur zu dem Zwecke, daß das von Chriſto empfangene göttliche Leben ſich beweiſen könne, folglich damit die Gnade Gottes durch ſie und an ihnen verherrlichet werde — vgl. Joh. 9, 1 ff. Der Apoſtel ſpricht in und von der Gegenwart: jetzt trägt er die *νέκρωσις* umher, und jetzt ſoll der Zweck davon, nämlich die göttliche Lebensmanifeſtation, erreicht werden. Wol aber muß zugegeben werden, daß V. 14 von der eigentlichen Auferſtehung die Rede iſt, wie auch im folgenden Capitel, indem Paulus ganz natürlich und conſequent auf dieſe kam, da er einmal von der *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* ſprach; denn dieſes Leben iſt nicht nur ein dieſſeitiges, ſondern auch ein jenſeitiges, ſowie genau betrachtet alle wahre Sittlichkeit und Geiſteskraft in dem Bewuſſtſein der Unſterblichkeit oder Ewigkeit des Lebens wurzelt. Und da er jeden Augenblick bereit ſein muſſte ſeinen Leib zu opfern, um der Evangeliſirung der Menſchen willen (V. 12), ſo lag der Gedanke an das Jenſeits nahe. Auch Lucä 3, 6 *ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* können wir nicht zu Hilfe nehmen, weil die Stelle nicht didaktiſch, ſondern poetiſch iſt, eine Modification von Jeſai. 40, 5. Auch kann *σὰρξ* hier als Bezeichnung des Menſchen überhaupt, mit dem inwohnenden Nebenbegriff der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, gefaſſt werden. Vgl. Matth. 24, 22 u. a.

Die einzige Stelle, meines Wiſſens, in welcher unſer Ausdruck buchſtäblich vorkommt, iſt Apoſtelgeſch. 2, 31. Hier wird von David als einem Propheten geſagt, er habe geweiſſaget *περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε κατελείφθη εἰς Ἅιδου οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν.* Dieſe Stelle handelt nun freilich unmittelbar nur von Chriſtus, nicht von den Gläubigen, und es kann dieſelbe ſomit

nur für den Ausdruck, nicht für die Lehre selber Zeugniß geben. Allerdings! Aber schon deswegen ist sie uns wichtig, denn sie kann zu einem Wegweiser dienen um zu begreifen, wie man auf biblischem Wege zu dieser Lehre gekommen ist.

Somit bleibt uns für die Sache keine andere Stelle übrig als die bekannte 1 Kor. 15, 35—45, und zwar besonders V. 39: *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ*. Folglich glaubt der Apostel, das Fleisch werde auferstehen; man solle aber dabei nicht an das Animalische denken, denn wie das Fleisch der verschiedenen Thiere unter sich ein anderes sei, so sei das Fleisch von Thieren und das von Menschen verschieden, und wie es irdische Leiber gebe, so gebe es himmlische. Weiter lesen wir da V. 42: *σπείρεται ἐν φθορᾷ* (vgl. V. 50), *ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ* (vgl. Gal. 5, 19), *ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ* (vgl. Matth. 26, 41), *ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικὸν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*.

Das sind die biblischen Zeugnisse von unserer Lehre. Bevor wir auf die Gegenreden eingehen können, haben wir den Begriff an sich zu bestimmen. Dieser läßt sich nämlich auf eine doppelte Weise fassen: die Bestimmung *σὰρξ* (im Genitiv) bezeichnet sowol den Zielpunct als den Ausgangspunct. Es ist ein wesentlich Anderes, wenn man sagt: die Auferstehung geschieht aus dem Fleische; und die Auferstehung geschieht in das Fleisch; sodaß im erstern Falle möglicherweise das Auferstehende nicht mehr Fleisch, wenigstens nicht das irdische, wäre, im letztern Falle aber dasselbige Fleisch des Erdenkörpers oder irgend ein anderes, uns unbegreifliches, aber immer Fleisch.

Die Gegenreden nun sind sehr verschieden: die Einen negiren Alles, jeden Begriff von Auferstehung; die Andern negiren das Fleisch, sofern es für das in der Auferstehung Werdende angesehen wird; und wieder Andere glauben nicht, daß Fleisch überhaupt, sei es der einen oder der andern Art, je auferstehe. Mit der Beurtheilung dieser Gegensätze hat unsere Untersuchung nichts zu schaffen; wir fragen blos: ob Leib oder Fleisch das nach biblischer Lehre Auferstehende sei.

Was zu Verwerfung des Ausdrucks Fleisch bestimmt, ist Folgendes. Man sagt, *σὰρξ* bezeichne:

1) überhaupt das elementarisch Sinnliche an dem Menschen (auf welches dem Christen gar nichts ankommen kann), den materiellen Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit im Erdenleben. So 2 Kor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* — hier sind zwei Elemente genannt, anderwärts drei. Der Sinn ist: weder äusserlich noch innerlich sollen wir uns der Sünde und der Befleckung durch dieselbe schuldig machen. Daher auch *σὰρξ*

geradezu als pars pro toto für den Menſchen überhaupt geſetzt wird, Röm. 3, 20.

2) das ſinnlich Empfindende, welches die Eindrücke der Auſſenwelt oder des Irdiſchen auf unſere Seele vermittelt, — daher das *σῶμα ψυχικόν*. So vielleicht 2 Kor. 12, 7 *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκὶ, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ* — ſofern nämlich auch Körperleiden auf Seele und Geiſt einwirken, wie umgekehrt die Seele ihre Leiden dem Körper mittheilt. Ob es hier eine Krankheit, ob es ſündliche Luſt geweſen ſei, iſt ſchwer zu entſcheiden; der *ἄγγελος* ſollte eher auf das Letztere als auf das Erſtere führen.

3) das Aeuſſerliche an dem Menſchen, 1 Kor. 1, 26: *οὐ σοφοὶ κατὰ σάρκα*, Weiſe, wie ſie von Menſchen dafür gehalten werden, ihrem Aeuſſern nach, oder auch in Beziehung auf das rein Irdiſche am Menſchen — Erkenntniß des natürlichen Menſchen und der mit demſelben in Zuſammenhang ſtehenden Natur oder Welt.

4) das Beſchränkte, Matth. 16, 17 *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*: aus Naturkraft, Naturverſtand, eigenem oder Anderer, iſt dir dieſe Einſicht nicht geworden, ſondern nur durch höhere Gottesoffenbarung. Der Menſch iſt zu beſchränkt, als daß er Solches von ſich aus wiſſen könnte.

5) das Vergängliche, alſo den geraden Gegenſatz der Idee der Auferſtehung. So 1 Petr. 1, 24 *πᾶσα σὰρξ χόρτος*, vgl. Jeſai. 40, 6 כָּל־הַבָּשָׂר חָצִיר, u. Pſ. 103, 15 אֱנוֹשׁ כֶּחָצִיר יָמָיו. So und nicht anders iſt wahrſcheinlich auch zu verſtehen Sir. 17, 32 *ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σποδός*, und V. 30 *οὐκ ἀθάνατος ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* — vgl. Pſ. 146. Die *ἀθανασία* ſcheint hier leiblich gefaſſt werden zu müſſen, wie immortalitas bei Cic. Lael. 3. Mit *αἷμα* verbunden, 1 Kor. 15, 50 *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομήσει*. Es wird auch die *σὰρξ* geradezu als Das bezeichnet, was zu Grunde gehen ſoll, im Gegenſatz des Geiſtes, welcher die Beſtimmung hat ein dauerndes Leben zu beſitzen, vgl. 1 Kor. 5, 5 *εἰς ὄλεθρον σαρκὸς* (wird der Sünder übergeben), *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*.

6) das Ohnmächtige, Kraftloſe, im Gegenſatz des Geiſtes, welchem eine gewiſſe Kraft zukommt: Matth. 26, 41 *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*. Und noch mehr im Gegenſatz des Geiſtes Gottes: Joh. 3, 6 *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι*.

7) den Sitz der Sünde, das Sündhafte. So ſchon Sir. 17, 30 *πονηρὸν ἐνθυμηθήσεται σὰρξ καὶ αἷμα*. Gal. 5, 17 *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τοῦ σαρκός*, und

noch beſtimmter V. 24: οἱ δὲ τοῦ Χρ. Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, und V. 19: τὰ ἔργα τῆς σαρκός ἐστιν πορνεία κ. λ. Vgl. Eph. 2, 3 u. 1 Joh. 2, 16 πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς κ. λ. οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρός. Da kann unmöglich die fleiſchliche Luſt ſchlechthin, ſondern nur die ſündliche gemeint ſein. Vgl. Röm. 7, 18 οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τ. ἐ., ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν, vgl. 8, 1. 13. Gal. 3, 3. 5, 13. u. Kol. 2, 11 ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός (in der Wiedergeburt).

8) das Verdammliche, Verworfene: Gal. 6, 8 ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν· ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. Eph. 2, 3 ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα (ſehr bezeichnender Plural) τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεν φύσει τέκνα ὀργῆς. Vgl. 2 Petr. 2, 9. 10.

Das ſind die in σὰρξ liegenden Begriffe, welche alle hier in Betrachtung kommen. Sie bezeichnen ſämmtlich einen Gegenſatz von πνεῦμα, und ſcheinen allerdings zur Idee der Auferſtehung nicht zu paſſen. Von Allem am wenigſten ſcheint Das ſich zu fügen, was ja deutlich und beſtimmt in der heil. Schrift gelehrt wird, das Fleiſch werde ein Raub der Würmer und falle in Staub dahin, vgl. Sir. 17, 32. Hiob 10, 9. Gen. 3, 9 (cf. Pſ. 146, 4). Am entſchiedenſten ſcheint 1 Petr. 3, 18 gegen unſern Begriff zu ſprechen. Hier wird von Chriſtus (der ἀπαρχή, unſerm Vorbild) geſagt: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Dieſe Stelle hat den Auslegern aus dogmatiſchen Gründen viel zu ſchaffen gemacht; man hat in dem ζωοποιηθῆναι nicht den Begriff der ἀνάστασις finden wollen, ſondern vielmehr die Stelle mit 1 Tim. 3, 16 parallel geſetzt (Steiger); aber ohne Grund. Ohne uns hier in eine genaue Erörterung dieſer Stelle einzulaſſen (wozu nicht der Ort iſt), ſcheint ſoviel gewiß und klar zu ſein, daß das Fleiſch das Zerſtörbare, der Geiſt das Unvergängliche iſt. Vielmehr iſt daher Joh. 6, 63 zu vergleichen: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, vgl. V. 54. So ſcheint denn allerdings der Begriff der σὰρξ keineswegs zur Idee von der Auferſtehung zu paſſen. — Bei σῶμα, denkt man vielleicht, fallen alle materiellen und unzuläſſigen Vorſtellungen weg. Allein auch hier kommen die Begriffe der Sterblichkeit und Sündlichkeit wieder vor, vgl. Röm. 6, 12 μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, u. V. 13 μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, vgl. 7, 24 σῶμα τοῦ θανάτου τούτου.

Doch iſt das Verhältniß beider Begriffe dieſes: σὰρξ bezeichnet das irdiſch ſinnliche Princip oder das Princip der Sinnlichkeit (daher verwandt mit ψυχή); σῶμα dagegen die irdiſch ſinnliche Geſtalt oder den ſinnlichen Organismus, folglich den Inbegriff der Glieder: — jenes daher den Gegenſatz des πνεῦμα, dieſes das Werkzeug des πνεῦμα. Beide aber haben den Begriff des Irdiſchen gemein, ſodaß eben deshalb das σῶμα auch im Dienſte der ἁμαρτία ſtehen kann, wie die σὰρξ gewöhnlich ſteht, d. h. σῶμα verhält ſich zur ἁμαρτία indifferent, σὰρξ hingegen hat eine Neigung zu derſelben.

Was nun die Idee der Auferſtehung des Leibes betrifft, ſo kommt auch ſie in Nr. 3 nur ſehr ſelten vor, nämlich Phil. 3, 21 ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, vgl. 1 Theſſ. 4, 17; und die angefochtene Stelle Matth. 27, 52 τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν, καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν καὶ ἐξελθόντες κ. λ. — Hier konnte aber wegen des Plurals σὰρξ gar nicht ſtehen. Auch Röm. 8, 23 ſcheint mit Nitzſch (Syſt. d. chriſtl. Lehre, 1837. S. 345) hierher gezogen werden zu müſſen: καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι (und nun die Epexegeſe), τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν, τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Es ſcheint zwar der Begriff der υἱοθεσία unmittelbar auf ein Anderes, ein Gegenwärtiges ſich zu beziehen, was durch die Erlöſung eo ipso gegeben iſt, ſodaß die Kindſchaft die aus der Erlöſung ſich allmälig in der Zeit entwickelnde Folge wäre — dann müſſte der Genitiv σώματος als Object gefaſſt werden, wie Hebr. 9, 15 (εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, Erlöſung von ...). Man könnte auch verſucht ſein zu erklären: der Verfaſſer habe zwar gewuſſt, daß ihm die υἱοθεσία zu Theil geworden, der Geiſt des Herrn ſei ihm das Pfand geweſen (wie er anderwärts [12]) ſagt); aber er habe tief gefühlt, daß das Leben des Chriſten in der Zeit noch ein unvollkommenes ſei und ſeine Vollendung erſt jenſeits erwarte, wann dieſes σῶμα θανάτου abgeſtreift und vernichtet ſei. Wenn wir aber den ganzen Zuſammenhang der Stelle genauer anſehen, ſo finden wir nirgends den Gedanken ausgeſprochen oder auch nur angedeutet, daß der Chriſt von ſeinem Leibe erlöſet werde; ſondern vielmehr, daß der um der Sünde willen ſterbliche Leib um des Geiſtes Chriſti willen, den der Gläubige empfangen hat, werde auferwecket werden, wie Chriſtus auferweckt worden iſt. So auch Nitzſch (chriſtl. Lehre 1837. S. 345), vgl. Jul. Müller, welcher (theol. Studien u. Kritiken, 1835. S. 784) ergänzt: ἀπολυτρ. τ. σώματος ἡμῶν ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς

[12]) 2 Kor. 1, 22. 5, 5. u. Epheſ. 1, 14.

φθορᾶς. Die Hauptſtelle aber bleibt auch für dieſen Begriff „der Auferſtehung des Leibes" 1 Kor. 15. — Die gewöhnlichſte Form zu Bezeichnung der Idee iſt: 1) ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, Matth. 22, 31 (eine ganz didaktiſche Stelle); Apoſtelgeſch. 17, 32. 2) ἀνάστασις νεκρῶν, ebd. 23, 6. Röm. 1, 4. u. 1 Kor. 15, 12. 13. 3) ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, Apoſtelgeſch. 4, 2. καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (im Gegenſatz der Sadducäer), Lucä 20, 35; daher 4) ſchlechtweg ἀνάστασις, auch ἀνάστασις ζωῆς.

So ſtänden ſich die Begriffe in Rückſicht ihrer Biblicität ziemlich gleich, und dürfte am Ende die Verſchiedenheit des Ausdrucks ihren Grund in der verſchiedenen grammatiſchen Beziehung haben. Wie kommt es nun aber, daß das kirchliche und chriſtliche Bewuſſtſein nicht nur der grauen Vorzeit, ſondern der ganzen Vergangenheit bis an unſer Jahrhundert den Ausdruck Fleiſch faſt einmüthig adoptirt hat, während erſt die neuere Zeit, wie es ſcheint beſonders durch den Einfluß der kritiſchen Philoſophie, dieſem ſich abgewendet und die Auferſtehung des „Leibes" ſtatuirt hat? Daß die Kirchenväter den erſtern Ausdruck zum ihrigen machten, wollte man (Teller und Thym) auf einen Hang zu chiliaſtiſchen Träumereien zurückführen. Es mag allerdings kaum geleugnet werden können, daß die Theologie der vergangenen Zeiten — von der tertullianiſchen nicht einmal zu reden — oft in ihren Beſtimmungen etwas plaſtiſch und hart und ſchroff war, unvermögend die poetiſchen und die didaktiſchen Elemente der Bibel auseinanderzuhalten, daher altes und neues Teſtament, Bild und Sache, Form und Begriff zuſammenwerfend und verwechſelnd, gerade ſo wie es heut zu Tage noch die ungebildete oder denkunfähige Maſſe nicht ſelten thut. Man iſt leider in der rechten Unterſcheidung von Kern und Schale beim Volke noch nicht weit gekommen: die Einen (die ſogenannten Neologen) halten Alles für Schale, die Andern (die Paläologen) Alles ohne Ausnahme für Kern. Da ſteht denn der gebildete Theolog in der Mitte, in der That im Leben oft zwiſchen zwei Feuern! — Was nun unſern Gegenſtand betrifft, ſo kehrt ſich das theologiſche Gemeinbewuſſtſein wol vorzüglich deswegen dem Ausdruck σῶμα zu, weil derſelbe, als weſentlich eine Form bezeichnend, eine geiſtigere Deutung zuzulaſſen ſcheint als σάρξ. Derſelbe iſt aber in der That einer ebenſo materiellen und noch weit materiellern Auffaſſung fähig, indem er weſentlich den organiſchen Zuſammenhang von Theilen und Gliedern zu einem lebendigen Ganzen bezeichnet, und ſo den aberwitzigen Grübler leicht auf die Frage führt, was denn aus den oft ſo weit auseinander zerſtreuten Gliedmaßen eines Menſchenleibes in der Auferſtehung werde. Und wenn man den Ausdruck etwa damit vertheidigen will, daß man ſagt, es gebe ebenſo gut einen ſinnlichen und

geiſtigen Organismus oder Gliederzuſammenhang [13]): ſo geſtehen wir offen, von einem ſolchen Begriffe keine Vorſtellung zu haben, da der Begriff eines Gliedes immer ein leiblicher, d. h. irdiſcher und äuſſerlicher iſt, und geiſtig nur als Bild dient.

Wenn man nun, wie wir ſchrift- und vernunftgemäß genöthigt ſind, die Lehre von einer Auferſtehung, ſei es des Leibes, ſei es des Fleiſches, feſthält, ſo wird man ſich freilich nicht mehr mit den Gründen eines Lambert Daneau (explicatio symboli apostol., Genevae 1587) behelfen können, welcher ſagte: „Cur, quaeso, tam angustus et invalidus divinae potentiae aestimator es, ut dispersum uniuscuiusque carnis pulverem in suam rationem colligi et reparari posse non censeas, quum videas, quod etiam mortale ingenium demersas in profundum terrae metallorum venas rimatur, et artificis oculus *aurum* ibi videt, ubi tu imperitus *terram* putes?“ Noch viel weniger wird uns eine Exegeſe dienen, wie ſie Epiphanius, ſonſt ſchon ein nicht ſehr heller Kopf, aber auch im Geiſte ſeiner Zeit, in's Feld geführt hat. Unter den Gründen für die Auferſtehung des Fleiſches führt er folgende an, die wir der Merkwürdigkeit wegen herſetzen wollen: Schon Abel's Blut verkündet die Lehre von der Auferſtehung, denn nach dem Tode redet es noch; Noah baute die Arche, damit durch ihn ſein Geſchlecht in einer andern Welt wiedergeboren würde; Iſaak wird ſeinen Eltern nach Wiederbelebung ihrer abgeſtorbenen Kräfte als ein Auferſtandener zurückgegeben; Joſeph's Vorſchrift wegen ſeiner Gebeine (2 Moſ. 13, 19), und welche Moſes dann erfüllte, indem er dieſe Gebeine aus Aegypten mitnehmen ließ, beweiſe ſeine Hoffnung einer Auferſtehung des Fleiſches; ebenſo ſei der dürre Stab Aaron's, welcher in Einer Nacht Blätter, Blüthen und Früchte trieb (4 Moſ. 17) ein Vorbild der Auferſtehung, ſowie der Stab, welchen Moſes in einen lebendigen Körper (eine Schlange) verwandelte; das deutlichſte Vorbild für die Gläubigen ſeien übrigens Henoch und Elias, welche mit ihren Körpern gen Himmel gefahren ſeien, u. a. m.

---

[13]) So z. B. Lavater. Auf andere und doch ähnliche Weiſe Calvin: Absurdissimum esset, corpora, quae sibi in templa dicavit Deus, in putredinem sine spe resurrectionis decidere. Quid quod etiam membra Christi sunt? *Quid quod singulas eorum partes sibi Deus sanctificari praecipit?* quod vult linguis nomen suum celebrari, tolli ad se puras manus, sacrificia offerri? Quam igitur hominis partem tam praeclaro honore dignatur coelestis iudex, cuius amentiae est ab homine mortali in pulverem redigi absque ullâ spe instaurationis? Freilich eine eigene Beweisführung! Mit dem gleichen Rechte müſſte auch jedes von Menſchen verfertigte Inſtrument, das zur Verherrlichung Gottes gebraucht wird (z. B. eine Orgel), wenn es vermodert, dereinſt wieder auferſtehen!

Indem wir solche Ansichten nicht theilen können, wollen wir aber hier auch nicht untersuchen, ob das die Wahrheit sei, was der platonisirende Sänger aus dem Norden, der geistreiche Dr. Theodor Schwarz auf den Hünengräbern in Kreidefelsen von Rügen, diesen Todesdenkmälern grauer Vorzeit, weissagend gesungen hat (Hymnen an den Tod, Hamb. 1839): „Fremd ist der Erdenleib deinem Geistesfluge, der zur Heimath führt — Es sinkt nach heiligen Geburtsschmerzen die Erdenfülle in Staub zusammen und der wahre Leib fährt auf zu Gott. Was ist dein wahrer Leib? Es ist das ewige Organ deiner Seele, das, einmal geboren, nicht wieder untergehen und sterben kann." Dieses ist nicht unsere Aufgabe. Nur jene virgilische Frage „O pater, anne putandum est, iterum ad *tarda corpora* reverti animas?" beantworten wir verneinend, und unterstützen allerdings unsere Ansicht mit der Exclamation des Dichters: „Quae *lucis* miseris tam dira cupido!" — nur daß wir eben eine christliche Aussicht und Hoffnung haben, welche in der ganzen Lebenserscheinung des Erlösers ihre Begründung findet, und die reinste Bestimmung einerseits in Mark. 12, 25 (Lucä 20), anderseits in 1 Kor. 15, 35—45 hat.

So bleibt uns denn nur noch die Frage zu erledigen übrig: ob die angefochtene σὰρξ einen Sinn habe, und welches das Verhältniß von σὰρξ und σῶμα in unserer Lehre sei. Wenn man annehmen müsste, der auferstandene Mensch sei der Substanz nach derselbe, welcher er in seinem Erdenleben war, dann freilich müsste ja der Denkende einen gerechten Anstoß nehmen. Aber das ist nicht die Lehre des Neuen Testaments, sondern es wird eine Verklärung gesetzt. Folglich, wenn man eine ἀνάστασις σαρκὸς annimmt, so ist der Sinn einzig dieser: daß Das was auf Erden sinnlich und sündlich und hinfällig war, im jenseitigen Leben eine höhere, reinere, ewige Gestalt annimmt, sowie das Fleisch des Menschen bereits dadurch auf Erden eine Verklärung erhalten hat, daß der Erlöser Jesus Christus in dieses Fleisch kam, vgl. Röm. 8, 3 ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Und hieraus folgern wir: daß die dem Fleische von Natur inwohnende Sünde als habitus durch den dem Fleische mitgetheilten oder mit demselben in Verbindung getretenen Geist Jesu Christi überwunden, somit die σὰρξ relativ entsündiget ist; sodaß mit dem Begriffe der σὰρξ nicht nothwendig und absolut der Begriff der Sünde verbunden werden muß, weil sonst die Sünde ein ganz Natürliches und Naturgemäßes oder Ursprüngliches wäre, was entweder die Sünde oder die Menschennatur aufhöbe, und jedenfalls mit der Idee einer realen Erlösung sich nicht vereinigen liesse. Wie aber das Fleisch der (habituellen) Sündlosigkeit theilhaft werden

kann, ſo auch der Verklärung oder Metaſtaſirung, von welcher Paulus ſagt (1 Kor. 15, 49): *καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*, scil. *ἀνθρώπου*, = *Χριστοῦ*. Das Irdiſche wird vernichtet (V. 36 *ἄφρον, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*), es muß ſterben, damit ein Anderes daraus hervorgehe (V. 37 *ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις*), und dieſes Andere iſt ein ganz Neues, Unvergleichliches, vgl. V. 42 ff. u. V. 53 u. 54.

Die Auferſtehung ſo gefaſſt, läſſt ſich nicht abſehen, was man weiter noch gegen *σὰρξ* einzuwenden hätte. Denn was gegen Dieſe ſpräche, müſſte auch gegen *σῶμα* ſprechen, weil Beide dem Grundbegriffe nach zuſammenſtimmen und nur in Nebenbeziehungen verſchieden ſind. *Σῶμα* bezeichnet: 1) den Inbegriff des aus einzelnen Gliedern zuſammengefügten organiſchen Ganzen, welches in der Geſtalt eines lebendigen und beſeelten Weſens Leib oder Körper genannt wird, und einerſeits zu der inwohnenden Kraft (Geiſt oder Seele) wie die Form (= Perſönlichkeit) oder wie das Werkzeug, anderſeits zur Erde und Welt als ein Einzelnes (= Individualität) und als ein Vergängliches in Verhältniß ſteht; 2) jedes organiſche Ganze oder lebensfähige, aber unbeſeelte Weſen, vgl. 1 Kor. 15, 36 (*γυμνὸς κόκκος*). *Σὰρξ* bezeichnet weſentlich: 1) den Hauptbeſtandtheil des beſeelten, aber nicht begeiſteten *σῶμα*, daher bald mit *αἷμα*, bald mit *ὀστέα* verbunden; 2) das Vergängliche, = *σῶμα*; 3) den Sitz der irdiſchen oder ſinnlichen Triebe; 4) das Princip der Sünde oder Sündhaftigkeit für ein geiſtiges Weſen wie der Menſch iſt.

Grammatiſch iſt das Verhältniß beider Ausdrücke dieſes: will man abſtract und abſolut die Auferſtehung bezeichnen, ſo iſt *σῶμα* unpaſſend, weil in ihm der weſentliche Begriff derjenige der Perſönlichkeit iſt, was folglich eine Beſtimmung fordert; dann wird alſo *σαρκὸς* oder *νεκρῶν* an ſeinem Orte ſein.

Logiſch iſt das Verhältniß ſo: will man die Idee der Wiederherſtellung oder Bewahrung der irdiſchen Perſönlichkeit und Individualität, die durch den leiblichen Tod vernichtet zu werden ſcheint, hervorheben, ſo iſt *σῶμα* das Paſſende; will man dagegen die Verklärung im höchſten Sinne des Wortes, folglich die abſolute Ueberwindung von Sünde und Tod, und die Identität der Perſon im höhern Sinne darſtellen, ſo iſt *σὰρξ* das Entſprechende; will man beide Begriffe vermiſchen oder wenigſtens den Unterſchied aufheben, ſo iſt der Ausdruck *ἀνάστασις*, oder *ἀνάστασις νεκρῶν* oder *ἐκ νεκρῶν* oder mit irgend einem beſtimmten Subjecte, das Bezeichnende. Und wenn man bedenkt, was den Grundgedanken der Lehre von der Auferſtehung bildet, ſo iſt es einerſeits die Negation des Unterganges menſchlicher Perſönlichkeit und die Poſition

der Fortdauer der wahren Wesenheit oder Substanz des Individuums [14]), anderseits der Glaube an die höhere Natur und das unvergleichliche Wesen des jenseitigen Zustandes, in welchem sowol die Unseligkeit als die Seligkeit zu ihrer vollen Wahrheit und Bewusstheit kommt. Und wenn man nun fragt, welcher der beiden Ausdrücke diesen Ideen vollkommen entspreche, so scheint das Urtheil zu Gunsten der σάρξ entschieden werden zu müssen, ohne daß, wie wir hinlänglich gezeigt haben, deshalb der Ausdruck σῶμα angetastet werden könnte. Daß dieser wesentliche Vorzug im Ausdruck σάρξ enthalten ist, ein umfassenderer und ein tieferer Begriff (auf den ersten Anblick so ganz das Gegentheil!), so scheint das ganze christliche Alterthum eben tief und wahr empfunden zu haben — darum es auch diesem Ausdruck den Vorzug gab. Es liegt darin auf der einen Seite die Anweisung auf die Analogie und Verwandtschaft des Menschen mit Gott, welcher in das Fleisch gekommen ist, das Fleisch zu reinigen und zu heiligen, vgl. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Joh. 1, 14. Röm. 8, 3. Hebr. 10, 20; auf der andern Seite der Gegensatz gegen gewisse Häresien, der Gnostiker und der Manichäer. So verwarf Valentinus die Auferstehung des Fleisches, indem die Materie am Ende der Dinge in ihr Nichts zurückkehre; so Apelles (ursprünglich ein Marcionite, später abtrünnig), weil die Lösung durch Christus sich nur auf die Seelen beziehe. So hatten auch schon die Essener eine Unsterblichkeit der Seele behauptet und jede Auferstehung des Leibes überhaupt verworfen, φθαρτὰ εἶναι τὰ σώματα (*Joseph.* bello jud. II, 7. 11); und so nennt auch Philo den Menschen τὸ μικτὸν ἐκ θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως ζῷον (s. de praemiis et poenis) — die Seele kehre in den Aether zurück, aus dem sie sich in den irdischen Leib herabgelassen habe, der Gottlose sterbe ewig.

---

[14]) Daher auch Calvin: Si *nova corpora* formaret Deus, ubi haec *qualitatis* mutatio?

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Knode